

БААЗА-БАГШИ
И ЕГО ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФГБОУ ВПО
«КАЛМЫЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ЦЕНТРАЛЬНЫЙ КАЛМЫЦКИЙ ХУРУЛ
«ЗОЛОТАЯ ОБИТЕЛЬ БУДДЫ ШАКЬЯМУНИ»
ИНСТИТУТ КАЛМЫЦКОЙ ФИЛОЛОГИИ
И ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Бааза-багши
и его духовное наследие

Элиста, 2013

УДК 294.321
ББК 86.3

Бааза-багши и его духовное наследие / Коллектив авторов. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2013. – 160 с.

В коллективную монографию включены материалы Круглого стола, посвященного памяти малодербетовского Бааза-багши Менкеджуева (1846-1903), буддийского монаха, настоятеля Дунду хурула, выдающегося просветителя и общественного деятеля (Элиста, декабрь 2013 г.). Книга предназначена для преподавателей, аспирантов и студентов, а также широкого круга читателей, интересующихся проблемами буддологии и калмыковедения.

Работа выполнена в рамках проекта государственного задания Министерства образования и науки Российской Федерации «Устное народное творчество калмыков в контексте сохранения духовного наследия народа, культурного и языкового многообразия России» (№ 799) при финансовом содействии ФГБОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет».

Статьи публикуются в авторской редакции.

ISBN 978-5-94587-572-2

* * *

Бааза-багши сыграл одну из ключевых ролей в распространении Дхармы в Калмыкии. Бааза-багши был очень выдающимся ламой, ученым, который получил обширнейшие знания по буддизму и развивал буддизм среди российских калмыков, также мы можем сказать, что он был истинным паломником. Он совершил двухлетнее паломничество в Тибет. В те времена паломничества сильно отличались от нынешних, тогда не было железных дорог, самолетов, машин. Бааза-багши был вынужден путешествовать пешком. Он совершил это очень длительное, очень сложное путешествие с одной лишь целью, с целью – постичь богатства буддийского знания и затем вернуться в родные степи и развивать здесь дхарму.

У нас пока имеется не так уж много сведений о нем, поэтому, сегодня мы здесь собрались для того, чтобы поделиться знаниями друг с другом не только о Бааза-багши, как о человеке, как о ламе, но и также, о том учении, которое он даровал людям, и той миссии, которую он выбрал для себя на своем жизненном пути.

Хотел поблагодарить организаторов, которые проводят этот Круглый стол, историков, ученых, исследователей, которые до сих пор проявляют интерес к жизни буддийских ученых, лам и монахов, которые помогают сохранить и передать эти знания другим поколениям. Я благодарю всех слушателей и хочу сказать, что если мы стремимся получить знания по буддизму, то нет лучшего места, чем хурул. Именно в хуруле мы можем познать богатства и обширные знания буддийского учения. Я очень тепло приветствую вас всех в Центральном хуруле Калмыкии, в самом большом хуруле не только России, но также и Европы и я хотел бы, чтобы вы чувствовали себя здесь как дома, чтобы очень хорошо провели сегодняшний день и эту конференцию.

Тело Тулку Ринпоче – Шажин лама Республики Калмыкия

Оглавление

Предисловие

Процессы этнокультурного возрождения народов, «этнического ренессанса», возрождения интереса современного человека к своим историческим и этническим корням, в том числе к константам собственно этнокультурного и этноконфессионального мировоззрения требуют внимательного, объективного, научного анализа. Сегодня все более очевидным становится тот факт, что апелляция к аутентичным традициям народов России оказывается перспективной для гармоничного развития общества, его целостности и стабильности, поскольку эти традиции не только не являются препятствием для дальнейшей культурной модернизации страны, но могут стать ее органической основой.

В данном контексте особого внимания заслуживает деятельность малодербетовского гелюнга Баазы Менкеджуева. Жизнь и деятельность Бааза-багши до сих пор остаются малоисследованными. В калмыцкой литературе его обычно представляют как путешественника, совершившего паломничество в буддийскую Мекку – Лхасу и составившего после этого краткое описание. В истории Калмыкии он остался, прежде всего, как выдающийся представитель калмыцкого духовенства, общественный деятель.

Мысль посетить святыни Тибета и поклониться Далай-ламе не давала ему покоя с самого детства. В течение всей своей сознательной жизни он стремился к осуществлению паломничества в далекий и малоизвестный Тибет. Это удалось осуществить в 1891 году, когда Бааза-багши и его спутник Дорджи Уланов отправились в Лхасу через Сибирь и Монголию. Два года мучений и трудностей, связанных с дорогой, не помешали им достигнуть намеченного. 26 июля 1892 года Бааза-багши оказался в пределах Лхасы, поклонившись святыням, успешно получил богословение от самого Далай-ламы. Он посетил главные монастыри Галдан, Гумбум, Нартан. Перезимовав в Лхасе, Бааза-багши отправился в обратный путь в августе 1893 года.

Паломничество в Тибет, совершенное Баазой Менкеджуевым вызвало огромный интерес не только среди калмыков, но и в научной среде.

Интерес к Тибету на протяжении многих столетий определялся тем, что вплоть до XX в. Тибет оставался малоисследованной страной. «Тибет как мираж азиатской пустыни, привлекал к себе стольких, как обманчивое марево, оставался недоступным», – писал академик Б.Я. Владимирцов. Для европейцев Тибет был закрытой страной, однако путешественникам из России, бурятам и калмыкам, исповедовавшим буддизм, путь в эту страну был открыт. Одной из наиболее главных задач калмыцких

паломников было укрепление религиозных связей с тибетским миром, повышение уровня образования среди калмыцкого буддийского духовенства.

Следует отметить, что калмыки издавна совершали паломничество в Тибет, имели тесные контакты с тибетцами. Калмыцкое духовенство в вопросах религии целиком ориентировалось на Лхасу, откуда присылались ламы, которые возглавляли буддийские общины.

Паломничества в Тибет способствовали возникновению в калмыцкой литературе жанра так называемых хождений. В основе произведений этого жанра лежали описания святых мест, различных буддийских реликвий, многочисленных монастырей Тибета, зарисовки и дневниковые записи о нравах и обычаях, о политических событиях и культурной жизни восточных стран. «Сказание о хождении в тибетскую страну малодербетовского Бааза-багши», переведенное и изданное А.М. Позднеевым в 1897 году, на данный момент является единственным образцом этого литературного жанра.

Калмыцко-тибетские связи имеют давнюю и богатую историю, и продолжают свое развитие в наши дни. Эти связи укрепляются с каждым днем, благодаря возрождению и развитию буддизма в Калмыкии. Эта позитивная тенденция способствует расширению международного сотрудничества в области буддологии, тибетологии и востоковедения в целом.

В Калмыцком государственном университете читают лекции известные ученые-буддологи, издаются научные труды и проводятся научные конференции, посвященные актуальным проблемам религиоведения. В научной среде идет процесс научного осмысления наследия духовных учителей прошлого и настоящего времени. Так, в 2011 году Институт калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого госуниверситета совместно с Центральным хурулом Калмыкии «Золотая обитель Будды Шакъямуни» под патронажем Шажин ламы Тело Тулку Ринпоче провел Круглый стол, посвященный 100-летию со дня рождения известного калмыцкого религиозного деятеля Геше Вангъяла, буддийского монаха, ученого, автора ряда трудов по тибетскому буддизму, основателя первого Тибетского буддийского центра образования (Лабсум Шедруб Линг) в США (1958).

В декабре 2013 года на Круглом столе, посвященном памяти малодербетовского Бааза-багши Менкеджуева (1846-1903), буддийского монаха, настоятеля Дунду хурула, выдающегося просветителя и общественного деятеля, обсуждались вопросы развития буддизма в современной Калмыкии в контексте актуальных проблем калмыковедения.

В рамках Соглашения об академическом обмене, подписанного в 2010 году между ФГБОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет» и Библиотекой тибетских трудов и архивов г. Дхарамсала (Индия) студенты института калмыцкой филологии и востоковедения КалмГУ, изучающие тибетский язык, регулярно выезжают в Индию для прохождения языковой стажировки.

Паломничество Бааза-багши в Тибет, его религиозная, общественная деятельность и литературное творчество дают свои плодотворные ростки и прорастают новыми всходами, укрепляющими процесс сохранения духовного наследия калмыцкого народа, воспитания толерантного отношения к другим этносам и культурам.

Свидетельством большого интереса к личности Бааза-багши и его наследию является исследования, проводимые учеными и аспирантами Калмыцкого госуниверситета, результаты которых были представлены на Круглом столе «Бааза багши – буддист-паломник, просветитель и общественный деятель», посвященном памяти этого выдающегося буддийского монаха, просветителя и общественного деятеля, и отражены в данном издании.

Салаев Б.К.,
ректор ФГБОУ ВПО
«Калмыцкий государственный университет»

РАЗДЕЛ 1.
НАСЛЕДИЕ БААЗА-БАГШИ В КОНТЕКСТЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ БУДДИЗМА В КАЛМЫКИИ

Бембеев Е.В.,
кандидат филологических наук
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)

БААЗА-БАГШИ: БИОГРАФИЯ И ДУХОВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В старокалмыцкой литературе наряду с произведениями исторического жанра существуют памятники, близкие к характерному для средневековой литературы жанру хождений, содержанием которых служили описания путешествий в Китай, Тибет, Монголию.

Единственным образцом из сохранившихся до настоящего времени памятников этого оригинального жанра является описание поездки в Тибет малодербетовского гелюнга Баазы Менкеджуева.

Жизнь и деятельность Бааза-багши остаются до сих пор малоизученными. В калмыковедной литературе его обычно представляют как путешественника, совершившего путешествие в центр ламаистов всего мира и составившего после этого краткое описание своего паломничества.

Однако есть немало оснований считать, что такое толкование роли Бааза-багши в истории калмыцкого народа не совсем соответствует действительности. Более того, в народной памяти он остался, прежде всего, как выдающийся представитель калмыцкого духовенства, ревностно проповедовавшего учение Будды, а также как известный для своего времени общественный деятель. Но следует отметить, что об этом мы можем судить только по его делам, ибо пока нам не известны его устные или письменные выступления по проблемам тогдашней общественной жизни.

Бааза Менкеджуев родился в 1846 году в Малодербетовском улусе в семье калмыка Дундухурульского аймака. Он был старшим сыном у своего отца, который имел 10 детей от 2 жен.

В роду его не было зайсангов и нойонов, но несколько представителей его семьи занимали видное положение в Дундухурульском монастыре, поэтому фамилия его пользовалась большим уважением у его малодербетовских сородичей и калмыков вообще. Его дед, Джалцан-багши был весьма почитаемым настоятелем монастыря, а дядя Бальчир-багши настолько славился своей ученостью, что послушать его толкования и проповеди приезжали хувараки (духовные лица) из других улусов. Нам известно, что Дунду хурул был центром зурачей-живописцев, алтари которого были украшены расписными столиками – «ширя».

В 7-летнем возрасте Бааза был определен в родовой монастырь, где получил первую монашескую степень «манджи». Пытливый и любознательный, он очень скоро успел приобрести знания в различных областях буддийской догматики и обрядов, а в юношеские годы изучал секреты тибетской медицины под руководством известного эмчи Джамцо-гелюнга.

Родственные отношения позволяли Баазе пользоваться сокровищами библиотеки Дунду-хурула, и он с рвением прочитал все хранящиеся в ней сочинения: исторические памятники, письма. Здесь он ознакомился с документами, свидетельствующими о связи калмыков с Тибетом, а также впервые увидел грамоту Далай-ламы VII (1708 – 1757 гг.), выданную калмыкам в период посольства Галдан-Церена в 1756 году. После этого мысль о возможности посетить святыни Тибета и поклониться Главе буддистов не давала ему покоя.

В 1879 году Бааза получил официальное свидетельство на звание «манджи», в 1895 году стал гелюнгом и багшей Дунду-хурула.

Его светское имя было Бадма, ласкательным же именем Бааза его называли в детстве родители и родственники, и с тех пор это имя утвердилось за ним на всю жизнь, а монашеское имя Лобсан-Шараб почти не было известно. Примечательно, что в конце своего произведения он подписывается именем «Бааза Менкеджуев», которое имеет наибольшее распространение в народе.

Осуществление своей главной мечты – паломничество в далекий и малоизвестный Тибет – Бааза-багши предпринял в июле 1891 года вместе со своими спутниками (манджи Лиджи Идэруновым и калмыком-простолюдином Дорджи Улановым). Огромная материальная и финансовая помощь в этом нелегком предприятии была оказана им владетельным нойоном малодербетовского улуса Церен-Давидом Тундутовым, который не только субсидировал, но устроил пышные проводы, а затем и встречу паломников.

Проведя более 2 лет в пути, путешественники пережили много трудностей, связанных с «горной болезнью», наймом верховых и вьючных животных, поиском проводников и закупкой провианта. 26 июля 1892 года Бааза-багши достиг Лхасы и, поклонившись многим святыням, получил благословение самого Далай-ламы. Кроме того, он совершил поездки в главные монастыри Галдан, Гумбум, к озеру Окон-Тенгри, посетил монастырь Нартран, где находилась типография для печатания «Ганджура» и «Данджура». Перезимовав в Лхасе, он выехал в обратный путь и в августе 1893 года возвратился в свой родной Дунду хурул, где, уединившись, начал писать книгу о далеком странствии. Свое сочинение он завершает следующими словами: «Да низойдет спасение Будды,

да насладятся все одушевленные существа спокойствием, да возродится дух добродетели»[1]. Правдивый рассказ о совершенном паломничестве в Тибет вызвал огромный интерес не только среди калмыков, но и в научной среде. Рукопись, как только она была закончена, была приобретена профессором Позднеевым А.М., который опубликовал ее с переводом и комментариями буквально через год под названием «Сказание о хождении в Тибетскую страну малодербетовского Бааза-багши». Факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета счел необходимым даже посвятить это издание XI международному съезду ориенталистов в Париже.

Несомненно, посещение Б. Менкеджуевым Тибета сделало его известным и уважаемым человеком. В своей духовной карьере он достиг ранга старшего багши – «ах багши», что давало ему право управлять всеми хурулами Малодербетовского улуса, общее количество которых было 41.

Бааза-багши активно участвует в общественной жизни. В «Отчете Русского географического общества за 1903 год» он называется членом – сотрудником. Там же указывается, что его сказания «кроме интереса, вызываемого простым описанием пройденных мест, имеют еще и то значение, что они являются для европейцев первым образцом описательных калмыцких произведений и представляют собою прекрасный пример живого языка современной калмыцкой литературы» [2].

Бааза-багши активно принимал участие в выставке «Исторические и современные костюмы», которая проходила в 1902 году в Таврическом дворце Санкт-Петербурга. Туда им были отправлены личные вещи: шапка гебко, халат гебко, кумачовый пояс «оркомджи», танка Бурхан-багши, молитвенник «Дорджин Джодва» (Алмазная сутра). После окончания выставки многие свои экспонаты он пожертвовал Русскому музею, за что был награжден серебряной медалью «За усердие».

Бааза-багши встречался с видными учеными. Так, несколько раз в гостях у него был известный востоковед Г.Рамстедт, посетивший Калмыкию с научной целью.

Существуют сведения о том, что Бааза-багши со своими ближайшими соратниками в 1900 году провел соборное совещание калмыцких багши и гелюнгов в летней ставке Дунду-хурула, в урочище Уманцы. Видимо, предвидя катастрофу калмыцкого народа, а также с целью предотвращения разделения улусов, он выдвинул программу по «Объединению Хурульного пространства» в кочевьях всех калмыков[3]. Это предполагало строительство в местности, под названием «Оран булг», хурульного комплекса, с обязательным высшим учебным заведением «Чооря» и постепенное превращение этого места в центр всех «бага дербетов». Дан-

ная территория простиралась от «Оран булг» до с. Аксай на западе и в сторону современного Красноармейского района Волгоградской области, где в то время находилась ставка князя Церен-Давида Тундутова. Но задуманному не удалось осуществиться. После того как уже были предприняты первые шаги по освоению данной местности, на общем собрании 41 хурула, оппоненты, мотивируя тем, что «Оран булг» находится на краю калмыцких кочевий, высказались против его программы объединения. Для него это было большим ударом, рушилась цель всей жизни, благородная идея отторгалась. Именно тогда Бааза-багши предупредил улусных багши и зайсангов о самых тяжелых последствиях, которые ожидают калмыцкий народ: «Бааза-багши – это посланец неба. Не прислушаться ко мне – значит отторгать само небо и свой народ. Горе и горе ожидает мой народ. Придет «зараза» с севера и обезличит его. Багши исчезнут» [4]. После этого он заболел, и князь Тундутов повез Бааза-багшу на лечение в Минеральные Воды. Но ничего не помогло, и Бааза Менкеджуев умер там же в 1903 году. Нойон Церен-Давид Тундутов привез его тело и похоронил в местности, которая называется «Оран булг», что в переводе означает «Родник возвышенности» там, где предполагалось построить хурульный комплекс. На месте кремации усопшего был воздвигнут культовый памятник-субурган.

В заключении отметим, что Бааза-багши, осуществив заветную мечту своей жизни и составив после этого замечательное в своем роде сочинение, «воздвиг» свой памятник на благо нам – потомкам.

Литература

1. Позднеев А.М. Сказание о хождении в Тибетскую страну малодербетовского Бааза-багши. СПб., 1897. С. 119.

2. Отчет императорского Русского географического общества за 1903 год, СПб., 1904. С. 7.

3. Запись сделана со слов информанта Окаджиева Ц.Э., жителя п. Большой Царын.

4. Запись сделана со слов информанта Окаджиева Ц.Э., жителя п. Большой Царын

Орлова К.В.,
доктор исторических наук
(Российский государственный гуманитарный университет)

ДУНДУ ХУРУЛ И БААЗА-БАГШИ

Публикация подготовлена при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда, проект № 12-21-03003.

Один из старейших монастырей Калмыкии – Дунду хурул (тибетское название Сангак Чойнкорлинг) в весенне-летнее время кочевал в урочищах Зельмин Адык и Салын Кеке Усун, зимой располагался у озера Ханата [1]. Дунду хурул обслуживал шабинеров, баргасов, туктунов роды, а также прихожан Большедербетовского улуса и донских калмыков. В конце 30-х годов XIX в. в Малодербетовском улусе насчитывалось 24 хурула.

Российское правительство в течение 1-й половины XIX в. приняло ряд законов, по которому калмыцкий народ был подчинен общеимперскому управлению. По этим же законодательным актам численность калмыцкого духовенства, количество хурулов подлежали сокращению, регламентировалось строительство храмов и основание новых хурулов.

По «Положению об управлении калмыцким народом» (23 апреля 1847 г.) Лама калмыцкого народа Гелик вынужден был в 1856 г. в этом улусе закрыть восемь хурулов [2]. Со второй половины XIX в. контроль над деятельностью калмыцкого духовенства был ужесточен. Лама вынужден был согласовывать с астраханской и местной администрацией – улусным и главным попечителями все вопросы, касающиеся духовенства. Особенно строго контролировали численность духовенства. В 1883 г. попечителю Малодербетовского улуса поступило предписание главного попечителя калмыцкого народа, по которому необходимо было предоставить следующие сведения: где находятся хурулы зимой, где они кочуют летом, названия урочищ, именной список духовенства, состоящих при хурулах учеников с указанием возраста каждого из них, знание ими русской грамоты. Из ответного донесения попечителя улуса видно, что в Дунду хуруле было 9 гелюнгов, 8 гецулей, 9 манджей, 37 учеников. В числе манджей указан База Менкеджуев (1846–1903) [3], будущий багша этого хурула. Каждый свой шаг Лама должен был согласовывать с астраханской администрацией. Так, Лама от 24 марта 1887 г. просил попечителя калмыцкого народа возвести в сан гецуля манджу Урюбджура Ширипова из Дунду хурула и выдать ему грамоту на звание гецуля. Даже грамоты умерших духовных лиц препровождались в Управление

калмыцким народом. Так, грамоты умерших в 1887 г. гецуля Лурупа Докбаева и манджи Санджи Омбиева направили в Главное управление для уничтожения. Годом раньше, в 1886 г., С. Омбиеву была выдана грамота, где говорилось: «Выдавая грамоту, Лама надеется, что следуя примеру Верховного Далай ламы он, Санджи Омбиев, будет исполнять все обряды и обязанности согласно правил ламайской религии» [4]. В 1887 г. Лама доносил в Главное управление, что в Дунду хуруле числится 36 учеников, всего по улусу их было 273. В 1897 г. астраханский губернатор, генерал-лейтенант М. А. Газенкампф распорядился всем попечителям улусов обучать русской грамоте учеников хурулов, а «излишнее число учеников удалить, не вызывая необходимости в принятии к тому полицейских мер». Срок исполнения установили до мая 1899 г. [5].

Как известно, хурулы основывались калмыцкими нойонами и зайсангами, а также родами. Все они являлись кочевыми, и устраивались, как правило, в кибитках. В период с 1859 по 1884 гг., несмотря на политику контроля и ограничения строительства храмов, в Малодербетовском улусе были построены 27 стационарных молитвенных храмов, 133 дома для духовенства [6]. По сведениям И. Житецкого, в Калмыцкой степи было построено «изящное деревянное здание в Дунду хуруле Малодербетовского улуса, выстроенное в память Кебюн ламы» [7]. В Дунду хуруле имелись еще Зунквин (Дзонхавы – *К.О.*) орге. Сам хурул был основан в честь Дзонхавы. 2-я хурульная кибитка предназначалась для ежедневного богослужения, 3-я – для ежедневного вечернего богослужения «Манла», 4-я – в честь основателя хурула Джиджан, 5-я – в честь ламы Чунче, 6-я – в честь ламы Кебюна, 7-я – в честь ламы Курше, 8-я – ламы Ширипу [8]. В хурульных кибитках алтари украшались дарциками, шутенами, а также портретами лам. Например, портрет Кебюн ламы в священной одежде стоял на алтаре хурульной кибитки, основанной в его честь. В 50-х годах XIX в. первый стационарный храм построили на том самом месте, где находился Зункавин орге [9]. Каждый хурул специализировался по отраслям знаний. Так, Дунду хурул известен как центр иконописной школы, первый иконописец которого сделал изображения четырех Белых Тар, которых впоследствии Бааза-багши передал в Академию живописи [10].

До принятия законов 1834, 1847 гг. каждый хурул являлся самостоятельной структурой, всей административной, хозяйственной и богословской системой ведал багша. В 1895 г. багшой Дунду хурула стал Бааза Менкеджуев, известный к тому времени путешественник. Будучи определенным в свой родовой хурул, когда ему было 7 лет, он занялся изучением тибетской медицины. Его знания в этой области, полученные в годы учебы у учителя Чжамцо гелюнга, известного у малодербетовцев эмчи,

пригодились во время путешествия в Тибет. Вблизи от Лхасы он заболел, по словам самого багши, болезнь называлась «атмосферное влияние» или «болезнь приливов крови»: «Грудь мою вспучило, дыхание усилилось, снизу, как будто поднимались газы, печень страдала, в теле, в костях, в мясе не было места, которое бы не болело». Бааза гелюнг не мог уже ходить. Думая, что умирает, он отдал своему спутнику Дорджи Уланову все свои вещи и поручил его сойбону цзуского Бариду гэгэну и тибетскому гэлону Чжинба. Бааза гелюнг, поставив себе диагноз, сам себя начал себя лечить: заварил байховый чай, влил туда спиртное и пропотел. Выпив из свежей баранины бульон, принял лекарство сурукцзан дзуджик. К сожалению, не пояснил состав лекарства. Затем поджарил на коровьем масле соль и приложил на ночь к печени. После этих процедур наутро встал практически здоровым [11]. В своих заметках о путешествии он пишет, что причиной его болезни было не только окружающая среда («атмосферное влияние»), но и непривычная пища: «Проживая в своих кочевьях, мы не переносили таких трудностей, как питаться черным чаем, кушаниями из вяленой крошеной говядины и просом, да при этом еще двигаться каждый день» [12].

Известно, что калмыки ходили к зурхачи перед началом какого-либо дела и узнавали благоприятные дни для совершения любого дела, будь то рытье колодца, строительство дома, сватовство, отправление в дальний путь и т.д. Так, в Урге, одному из спутников Бааза-багши Л. Идэрунову Богдо гэгэн и высшие ламы не рекомендовали продолжать путешествие – «если он пойдет в дальнюю дорогу – заболеет» [13], что и сделал Л. Идэрунов, оставшись в Урге. Бааза багша мужественно перенес все тяготы путешествия, посетил Тибет, тем самым открыв дорогу всем, «до которой 135 лет никто не ходил»: «Засим я молился, твердо памятуя свое решение – я не буду беспокоиться, хотя бы пришлось и умереть в дороге» [14]. После Бааза-багши такие длительные и трудные путешествия совершали П. Джунгруев, Л. Арлуев, Д. Ульянов.

Бааза-багши прошел все ступени буддийской иерархии: в 1883 г. (по другим данным в 1879 г.) – манджи, в 1886 – гецуль. Только в 1895 г. после путешествия он был возведен в степень гелюнга и назначен багшой, т.е. всего за 16 лет он прошел все духовные степени. Будучи главой Дунду хурула, он вместе с троюродным братом гелюнгом Балдаром начал строительство стационарных храмов вместо кибиточных. Бааза-багша продолжил традиции своего деда Чжалцана и дяди Бальчира-багши, прославившегося своей ученостью, молитвы и наставления которого приезжали слушать из других улусов. О Бааза-багши отзывались как о «начитанном человеке», придерживающегося «строгих» правил. После ухода из жиз-

ни Ламы Боро-Шара Манджиева в 1897 г. на должность были предложены несколько кандидатур, среди которых был и Бааза-багши. Из пос. Калмыцкий Базар, Эркетеневского и Икицохуровского улусов поступило сообщение, что «достойных кандидатур» нет [15]. Попечитель Яндыко-Мочажного улуса предложил Ц. Ширипова, из Харахусовского улуса – Г. Бюрюнова, из Южной части Малодербетовского улуса – Ц.-Д. Убушиева, из Александровско-Багацохуровского улуса – Д.-Б. Делгеркиева и из Малодербетовского улуса – Б. Менкеджуева. В итоге на должность Ламы калмыцкого народа высочайшим указом была утверждена кандидатура Д.-Б. Делгеркиева, хотя на момент его избрания ему исполнилось 83 года, а Б. Менкеджуеву – 52. Все эти лица попечителями своих улусов характеризовались весьма положительно. Вероятно, с 83-летним Д.-Б. Делгеркиевым легче было договориться и на чем-то настоять. Но это всего лишь предположение.

Значение путешествия Бааза-багши в плане дальнейшего развития буддизма неоценимо. Его знакомство с Агваном Доржиевым, к тому времени советника Далай-ламы XIII Тубден Джамцо, имело положительные последствия. Еще по пути в Тибет Бааза-багша слышал, что в Лхасе живет «гэгэновский сойбун, именуемый монголом, бурят Акван (Агван Доржиев. – *К.О.*). По его рассказам, А. Доржиев оказал им много почестей, представил Далай-ламе и Номийн хану, помогал при переезде из одного тибетского монастыря в другой, также оказал содействие в получении буддийского канона Ганджур в подарок. С этого времени началось их тесное сотрудничество, которое продолжилось уже в Калмыкии. А. Доржиев, прибыв в 1892 г. в Петербург для установления дружественных отношений с Россией, в том же году посетил калмыцкие степи, в частности, Бааза-багши. Неоднократно приезжая к калмыкам, А. Доржиев не мог не видеть, что долгая изоляция калмыков и калмыцкого духовенства от остального буддийского мира сказалась не самым положительным образом. До конца XIX в. у калмыков не было высших буддийских школ, никто из духовенства и мирян после 1771 г. не посещал Тибет, не получал образование в монастырях Тибета и Монголии, не был налажен обмен ни учениками, учителями, не было своих типографий для печатания книг, т.е. фактически были изолированы от буддийского мира, что связано с политикой Российского государства после ухода большей части калмыков в Джунгарию. Только в конце XIX в. посещение Тибета подданными России – бурятами и калмыками, исповедующими буддийскую религию, не вызывало препятствий со стороны российского правительства – необходимы были сведения не только о Тибете, но и других странах Востока. Именно с хождения в «Страну снегов» Баазы-багши начались постоян-

ные связи калмыков с Тибетом. Неоценимую роль в установлении связи калмыков с буддийским миром сыграл также А. Доржиев: его понимание, что духовенству Калмыкии нужны ученые ламы, привели к тому, что лучшие ученики калмыцких хурулов отправлялись на учебу в Лхасу.

Первым, кто поехал учиться в Лхасу по рекомендации А. Доржиева, был Бадма Боваев. Он учился 12 лет с 1892 по 1904 гг. Получив степень лхарамбы, вернулся на родину. Некоторое время был директором Малодербетовской высшей буддийской школы Цанит-Чойре, преподавал в Петербургском университете. Б. Боваев открыл в родном хотоне школу. Написав поэму «Чикня худжр» («Услаждение слуха») стал одним из инициаторов обновления буддизма.

Другой не менее знаменитый калмык – геше Вангъял (в миру Боота Лиджиев), выехав по рекомендации А. Доржиева на учебу в Тибет в 1922 г., окончил факультет Гоман монастыря Дрепунг в Лхасе. По окончании обучения остался в Тибете. Но вторжение китайцев вынудило его перебраться в Индию, оттуда в США, где в 1950-х годах обосновалась небольшая группа калмыков и в 1952 г. освятила свой молитвенный дом в Нью-Джерси. Калмыков, переселившихся в США, было не более 600 чел. Именно к ним и переехал геше Вангъял в 1955 г. Он выучил английский язык, прекрасно знал буддийскую философию и тибетский язык, все эти качества привели его в Колумбийский университет преподавателем буддийской философии. В 1958 г. он основал Ламаистский буддийский монастырь Америки (ЛБМА), построил здание храма и школы в Фривуд Эйкрз. В1962 г. он принял своих первых студентов Р. Турмана, Дж. Хопкинса, Дж. Катлера, изучавших у геше тибетский язык и буддийскую философию. После смерти геше Дж. Катлер в 1983 г. возглавил ЛБМА, впоследствии переименованный в Тибетский буддийский исследовательский центр (ТБИЦ) [16].

Так, деятельность одного из выдающихся деятелей калмыцкого народа Бааза-багши оказала благотворное влияние на последующее развитие буддизма в калмыцких степях, прерванное на долгие годы после 1917 г.

Литература

1. Батыров В.В. Кочевья хурулов и родов Калмыцкой степи в конце XIX в. // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста, 2007. С. 70

2. Дорджиева Г.Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 2012. С. 112–113.

3. НА РК. Ф. И-15. Оп. 2. Д. 1337. Л.1–16.

4. Там же. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 96. Л. 337.

5. Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. С. 94.

6. Там же. С. 102.

7. Житецкий И. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения. 1884-1886. Астрахань, 1893. С. 57.

8. Там же. С.48.

9. Борисенко И.В. Храмы Калмыкии // Мандала. 1992. № 1. С. 29.

10. Батырева С.Г. Калмыцкая национальная школа культовой скульптуры и живописи // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 43.

11. Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодербетовского База-багши: калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А.М. Позднеевым. СПб., 1897. С.190.

12. Там же.

13. Там же. С. 138.

14. Дорджиева Г.Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 2012. С.86.

15. Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодербетовского База-багши: калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А.М. Позднеевым. СПб., 1897. С. 138.

16. Хопкинс Д. Калмыцкий вклад в развитие буддизма на Западе // Буддизм России. 2009. № 42. С.25–27.

Санджиев Н.Д.,
кандидат культурологии
(Калмыцкий государственный университет)

БААЗА-БАГШИН ТУСК ҮГ

Давсн җилд, Бааза-багш бурхн болснас 110 җил угтҗ, Баһ Дөрвдә Зурһан селәнә өөр Дунд хурла әәмгә ламихн арвнахн цуглрад, Һаһан Сеер нертә һазрт нег өдрәр бүүрлв. Эн һазрт 1846 җилд Бааза-багш төрсмн. Алдр өвкин санл тевчҗ, төрсн һазртнь ламихнәхн бумблв босхв. Эн керг-үүлдвр мел Бааза-багшин нер мөңкрүллһнә байр-бахмҗ биш. Дорас өсч йовх баһчуд уңг-тохмин туужан медҗ, ээҗ-аавин, эк-эцкин болн цуг хальмг улсиннь уурхан саңгиг седклдән әрүнәр хадһлад, үйәс үйд келгдәд, тодлгдад йовх зөвтә.

60-гч җилмүдт барас һарсн «Хальмг урн үгин литератур» гидг дегтрт Мөнкҗән Баазан тускар умшлав. Зу болн Зууһин Алтн Деевр орҗ зууль-члсна тускарнь соньмслав.

Бааза-багш Зуңква бурхна хүвлһән күн бәәснь лавта, Зу орн нутгт зуульчлҗ одсн цагт Дала лам номин бичгәр шо (белг бәрәд) нәәрәд, чикднь ямр хүвлһән (юунас төрсн) бәәсинь медҗ зәрлг болсмн. Зу орн-нутгд Бааза зерг Дала ламин хәәрнд күртәд «Һанжур» номин 103 боть хальмг теегүр залҗ авч ирснь мөн.

Бааза-багш Баһ Дөрвдә Дунд хурлд Лувсан Шара ах багш деерән Дөрвд нутгин дөчн хойр хурлын залач болҗ церглҗәсмн. Эгл улс Бааза-багшиг нерәрнь келдго бәәҗ. Мана Зерг гиҗ күндлдг бәәҗ.

1846 җилд эгл хальмг өрк-бүлд төрсн ууһн көвүндән Бадм гидг нер эк-эцкнь өгнә. Мел эгл өрк-бүл гиҗ бас келҗ болшго, юңгад гихлә, өвк эцкнь хурлд багш болҗ бәәсмн. Авһ ахнь, Бальчр-багш, бас олнд нертә шаҗн ламин сурһуль-номарн онцрдг бәәсинь нанд Хальмг улсин бичәч Бадмин Алексей келдг билә.

Герткснь Бадмиг өкәрләд бичкнәснь авн Бааза гиҗ нерәддг бәәҗ. Эн иим нернь түүнә насни туршарт хадһлгдсн болҗана.

Бурхн шаҗнд мөргдг улсас кень эс болвчн әрүн цевр һазрт одҗ,Зуугин Алтн Дееврт, Дала-ламд, шаҗн ламин овад мөргхәр эс седсн болх. Тиим санан Мөңкҗән Бааза-багшд чигн орсн болх. Кемр Баһ Дөрвдә Дәәвд нойн мөңгәр дөң эс өгсн болхла, Мөңкҗән Бааза тер сансн санаһан күцәҗ чадл уга чигн бәәх бәәсмн. 1891-гч җилд Бааза-багш Зу орн-нутг кемцәд һарна. Хаалһиннь зовлң, кесг олн му йовдл чигн харһад, зәрм өдрмүдтнь үкхән санх санан ордг чигн билә гиҗ Бааза-багш «Төвдин ор орсни туск келвр» гидг дегтртән бичҗәнә. Келхд, Зу орн-нутг тал зуульчллһна тускар энүг Церн-Дәәвд нойн сурад бичүлснь мөн. Эн бичсн дегтрәснь кесг соньн юм умшснь медҗ авснь лавта. Бааза-багшин ухата медрлнь, гүн ухань медгднә.

Үлгүрлхд. Зу орн-нутг темцәд һархларн, бийтәһән Дунд хурлын дег-трин саңгас 1756 җилд Зууһин Алтн Деврәс Галдн-Церн нойн авч ирсн VII Далай-лам бәрүлсн иткл цаас авад йовснь, хаалһднь ик дөң болҗ. Шарту балһснд хувц, һос, һартан зүүдг час, торһ, алтар кесн кегдлмүд, цаһан мөңг нань чигн тоотс белг бәрүлхәр хулдҗ авснь бас хаалһднь чигн Зу орн-нутгт чигн кергән күцәхтнь сән нилчән күргв.

Хальмг урн үгин утх зокъялд Бааза-багшин тәвц эврә орман эзлснь мөн. Һазр эргҗ йовлһна төрл зү зокъялмудын заагт нернь һарч олнд медгдсн зокъял Мөңкҗән Бааза бичҗ һарһсн келвр. Эврәни зокъялму-дыннь доранъ Бааза-багш Мөңкҗән Бааза гиҗ һаран тәвҗ.

Ахр-ахр темдгүдтнь зәрмдән йир тодрхаһар зәрм тоотьн тускар бичгдҗ. Үлгүрлхд, элүд келн улсин тускар, Алтайд бәәрлшлҗәх талдан

чигн келн улсин бәәдл-җирһлин тускар, Зу орн-нутгин Зуугин Алтн Деевр балһсна тускар, теднә гегән улсин тускар айта кевәр тодрхаһар бичҗ.

Йовсн йовдлын тускар ахрар болвчн цәәлһвртәһәр дегтрин түүрвәчнь бичхләрн, күцәх кергән урдаснь эркн һол хамгтнь оньган өгч, седклән тәвж, эврәннь зокъялан сәәнәр бичсинь үзүлҗ бәәнә. Мөңкҗин Баазан зуульчлад йовснаннь тускар үннч келврнь теегәсн хол һардго әмтнд ик соньмҗта болсмн, хойрдвар, тер цагла сәәнәр медгдәд уга Зу орн-нутгла кесг номтнриг таньлдулсмн.

1896 җилд Бааза-багш дегтрән бичәд дуусхлань, эн һар бичврәрнь номт Алексей Позднеев соньмссмн. 1897 җилд номт Алексей Позднеев Пиитр балһснд «Төвдин ор орсни туск келвр» гидг дегтриг орс келнд орчулад, нүр үг бичәд, цәәлһвр өгәд барлҗ һарһна. Дегтриг «Баһ Дөрвдә багшин Төвд нутг орлһна туск келвр» гиҗ нерәднә.

Бааза-багшин тускар газетд, журналд, дегтрт чигн барлгдҗ йовсмн. Бичсн дегтрнь Әрәсән номин халхар ик чинртә үүлдвр болҗ, Орс географическ бүрдәцин өөдән үнлһ олсмн.

Орс келәр барас һарсн дегтрнь номтнр дунд шууга татгч йовдл болв. Энүнә тускар Париж балһснд болх XI йиртмҗин бәәдлин нарт делкән соньмслачнрин ик хургт һол төрәр хәләгдх шиидвр һарһсмн.

Бааза-багш Орс географическ бүрдәцин гешүн гидг цол авад, хальмг келн-улсин бәәдл-җирһл, сойл олн әмтнд медүлхин төлә 1902 җилд Пиитр балһснд болҗасн «Келн улсин тууҗин болн эн цага бишмүд» гидг һәәхүлд олн зүсн хувц-хунр, бурхн-шаҗна зәрм тоотс йовулсмн. Эн һәәхүлин ашар цаһан мөңгн медаляр ачлгдсмн.

1900 җилд Оран булг гидг Дунд хурлын зуна бәәршлһнд Бааза-багш болн бийинь дөңнҗәх гелңгүд ик мөргүл давулад, эн һазрт Чөөрә хурл тосхх шиидвр һарһна. Бас Баһ Дөрвдә 42 хурлын цутхлңг энд бүрдәх санаһарн хувалцна. Болв кесгнь Бааза-багшиг дөңнсн уга. Энүнәс көлтә Бааза-багш гемнәд, удл уга сәәһән хәәв. Цогцинь Оран булгд чиндрүләд оршасмн. Оршасн ормднь Церн-Дәәвд нойна нилчәр суврһ тәвсмн. Мөңкҗән Баазан бичсн «Төвдин ор орсни туск келвр» XIX зун җил үүдсн йовлһна төрл зү зокъялмуд дундончта орман эзләд, урн үгин дурсхл биш болвчн эндрк цаг күртл чинрән гел уга, хальмг утх зокъялын урн үгин бумблвин негнь болҗ йовна.

Эн җил Бааза-багш сән орнд төрәд бурхн болснаснь 110 җил болв. Хальмг келн улсин алдр үрнә Бааза-багшин санлд нерәдҗ май сарин 12-т Сарпан района Уманцево селәнәс хол биш Оран булг гидг бәәрнд сән керг-үүлдвр болв. Бааза-багшин цогц оршагдсн һазрт тәвгдсн суврһ шинрүлҗ ясгдад, шаҗна номин зокалар цуг тоотынь күцәһәд, нег һазра улс ухан-седклән болн күчн-чидлән хамцулад, олн әмт цуглулад, байрта

йовдл күцәв. Кесг медәтнр эк-эцкәсн Бааза-багшин тускар соңсҗ йовсн тоотын тускар тодлврарн хувалцҗ, нег йовдлын тускар хувалцв. Дәәнә өмн мал гемнәд, нег үлү хөөдин чинән алдрҗасн цагла, нег медәт малчнрт тер теегт бәәх суврһна өөгүр хөөдән залҗ эргүлтн гисн селвг өгсн бәәҗ. Тиигәд суврһна өөр невчк хәрүлснә хөөн мал чаңһрад, гемндгән уурсна тускар эн һазра улс келҗ өгв. Җирһлд чигн күнд йовдл харһхла, эс гиҗ шалтглсн цагтан Бааза-багшин суврһнд ирҗ мөргәд, бәрцән бәрәд һархла – сән болна гиҗ кесг хурсн улс зәңглв.

Тиигәд нер һарсн лам хөөтк җирһлдән чигн әмтнд церглҗ йовна.

Буйнта седкл делгрх болтха!

Омакаева Э.У.,
кандидат филологических наук
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)

ФЕНОМЕН ЛИЧНОСТИ БААЗА-БАГШИ И ЕГО ПАЛОМНИЧЕСТВО В ТИБЕТ В БУДДИЙСКОМ КУЛЬТУРНОМ И ТОПОНИМИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Статья выполнена при поддержке РГНФ (проект 13-14-08601ер)

За все время своего существования буддизм, будучи мировой религией, пересекал границы многих стран и приходил на разные континенты. Духовные учения стали мировыми религиями и благодаря неоценимой поддержке тех, кто становился их приверженцами. Без этого они могли бы остаться просто местными верованиями, культами. Огромную роль для выхода Учения Будды за этнические рамки сыграл царь Ашока, который поддерживал много тысяч монахов. Развлечениям прежних правителей Ашока предпочитал паломничества, меценатство и встречи с простыми людьми.

Тибетский буддизм тщательно сохраняет и развивает классическую древнеиндийскую буддийскую традицию. Некоторые новации не затрагивают фундаментальных основ учения, поэтому выделять тибетский буддизм в отдельную буддийскую конфессию под термином «ламаизм» представляется некорректным. Несмотря на наличие разных форм и течений, необходимо осознавать единство мировой религии.

Тибетский буддизм сегодня — это самая распространенная и популярная форма буддизма как в России [1], так и в странах Запада. Растущий интерес к нему по всему миру появился и благодаря усилиям знаменитых буддийских монахов, лам, в числе которых мы с гордостью называем имя нашего земляка Бааза-багши (в миру Бадмы Менкеджуева), получившего прекрасное религиозное образование в малодербетовском монастыре Дунду хурул, совершившего свое знаменитое путешествие в Тибет и внесшего большой вклад в распространение буддизма среди калмыков.

Самобытность каждой конкретной личности, тем более такой неординарной, как Бадма Менкеджуев (больше известный как Бааза-багши), создается неповторимостью его судьбы, включая историю его духовного становления и развития, которая свидетельствует о культурогенном потенциале исторического знания.

Сегодня жизнь и творчество Бааза-багши Менкеджуева и сама проблема паломничества вызывают повышенный интерес исследователей. Эта тема стала разрабатываться с 1960-х гг. Тогда появились первые сведения о паломничестве калмыцкого священнослужителя Менкеджуева в Тибет благодаря публикациям известного русского писателя и поэта, историка и географа, путешественника Сергея Маркова.

В своих книгах, имеющих такие символические названия, как «Земной круг» и «Вечные следы», он в увлекательной форме рассказал о Тибете и об отечественных путешественниках в далекую запретную страну. В ряду таких блестящих имен исследователей Центральной Азии, как Пржевальский, Роборовский, упоминаются калмык Бааза-багши и бурят Гомбожав Цыбиков.

К настоящему времени имеется ряд работ, раскрывающих разные стороны деятельности видного калмыцкого религиозного и общественного деятеля. Так, известный калмыцкий литературовед А. В. Бадмаев [2] одним из первых обратился к теме путешествий калмыцких паломников в Тибет в 1891–1903 гг.

«Хождения» как художественно оформленные путевые записки буддийских пилигримов (калмыцких и бурятских паломников) к святым местам Тибета занимают особое место в литературном и культурно-историческом наследии монголоязычных народов, но наиболее интересным и подробным описанием среди всех известных на сегодня путевых записей является труд Бааза-багши, который стал объектом лингвистического изучения Е.В. Бембеева [3].

Личности Бааза-багши и проблеме паломничества посвящены и работы историков И.В. Борисенко, Л.С. Бурчиновой [4]. Анализ контактов калмыцких буддистов с Тибетом в конце XIX– начале XX вв. содержится в ряде кандидатских диссертаций [5].

Таким образом, стремительно расширяется исследовательское пространство, вводится в научный оборот эмпирический материал. Обновление исторического знания в мировой науке в целом и в отечественной историографии в частности выражается сегодня в перемещении центра тяжести на изучение роли личности, межкультурных коммуникаций и др.

В год 110-летия со дня ухода в иной мир Бааза-багши и в преддверии 150-й годовщины со дня его рождения наступает новый период в осмыслении феномена личности Баазы Менкеджуева, его вклада в развитие буддизма и культуры калмыцкого народа.

Культура и религия предстают как единая целостность: последняя являет собой сакральное ядро культуры этноса. Это позволяет рассматривать само явление религии как культуросозидающее. У всех мировых религий есть общие проблемы за рамками чисто конфессиональных, которые могут и должны быть предметом диалога. Речь идет не о самом вероучении, но о восприятии идеалов и ценностей, заложенных в буддийской традиции. Буддизм оказывается востребованным не только со своей обрядовой, ритуальной стороны, но и в первую очередь как система духовно-нравственных ценностей. Яркая жизнь и деятельность Бааза-багши — наглядное тому подтверждение.

Интерес к буддийским сочинениям проявился у него уже в юном возрасте. Но его главной мечтой было попасть в далекий Тибет — буддийскую Мекку. И к этой цели он шел долго, можно сказать, всю свою жизнь.

До паломничества в Тибет Бааза получил сначала первое монашеское звание манджи, затем — звание гецюля, а гелюнгом и багшой (настоятелем) Дунду хурула стал уже по возвращении на родину в 1895 году.

Как известно, маленький Бадма в семь лет был отдан в монастырь, где изнутри начал познавать основы буддийского учения. Этому, конечно способствовало и то, что в его роду уже были монахи. Огромное впечатление на мальчика произвела хранившаяся в Дунд хуруле грамота, которую даровал калмыцкому хану Далай-лама VII (1708–1757). Ее привезли из Тибета в далеком 1756 г. калмыки-паломники. Судьба двухаршинного пергаментного списка грамоты Далай-ламы неизвестна. Но свою роль он сыграл, совершив вместе с Бааза-багшой «путешествие» в Тибет.

Путешествие изначально ассоциируется с опасностью и преодолением препятствий, трудностей. Простое намерение совершить паломничество уже создает заслугу (калм. *буйн*) — накопление позитивных действий (*сэн үүл*), а преодоление трудностей во время долгого и опасного путешествия только увеличивает ее. Не каждому удается пересилить страх перед неизвестным, разорвать круг повседневности собственного существования.

Приходится только догадываться, каких гигантских усилий, физического и морального напряжения стоило Бааза-багше проникнуть в заветную «Страну снегов», бывшую в то время огромной загадочной и неведомой страной Terra Incognita, добровольно изолировавшей себя от всего окружающего мира, магнетически притягивавшей к себе прежде всего географов, но в которую легально не мог попасть ни один европейский ученый или путешественник. Как писал А. М. Позднеев, «из всех стран Восточной Азии Внутренний Тибет за последнюю четверть века является истинно «запретною страною для европейцев».

Именно тогда Тибет впервые появился на политическом горизонте России в связи с обострением англо-русского соперничества в Азии. В этот регион было организовано несколько экспедиций, действовавших под эгидой Императорского Русского географического общества, находившегося в Санкт-Петербурге. Хотя такие попытки предпринимались неоднократно, все они оказались безуспешными.

Как известно, первым открыл для науки районы Кукунора и Северного Тибета известный русский путешественник Н. М. Пржевальский, но он так и не увидел всю жизнь манившей его Лхасы.

Лхаса была закрыта для въезда иностранцев, но местные власти делали исключение для выходцев из Центральной Азии, исповедующих буддизм, чем последние и не преминули воспользоваться. Таким образом, в этом плане исторический расклад благоприятствовал именно монголоязычным народам России, калмыкам и бурятам. Кроме того, калмыцкие правители разных уровней по сложившейся традиции увязывали легитимацию своей власти с ее освящением авторитетом далай-лам, а потому способствовали религиозному паломничеству.

В последнее свое путешествие Николай Пржевальский не дошел до столицы Тибета всего 250 верст и вынужден был вернуться назад. Пророчески прозвучали тогда его знаменитые слова: “Пусть другой, более счастливый путешественник докончит недоконченное мною в Азии». Этим «другим и более счастливым» стал Бааза-багши.

Было ему тогда 45 лет, и в этом возрасте калмыцкий монах, бывший тогда в звании гецюля, отправился в далекое и крайне опасное путешествие в страну своей мечты Тибет — Зу, как называли ее калмыки. А его итогом стала книга с названием, говорящим само за себя.

Его спутниками в дороге стали манджи Лиджи Идэрунов и мирянин Дорджи Уланов. Паломники выехали из родных кочевий в июле 1891 г. (в начале месяца Курицы года Железа-Зайца по калмыцкому календарю). Провожал их владелец Малодербетовского улуса, известный меценат князь Церен-Давид Тундутов, который и спонсировал столь важную по-

ездку. Он обратился к отъезжающим со словами напутствия: «Отправляйтесь к Зу и вознесите там поклонения за правителей страны и народ Всеведущему гегену, Баньчень ринпоче, гегену Зу Шакчжамуни, в избранных больших монастырях и перед всем, что есть там высокого и великого».

Тибетское слово *зу* ‘владыка’ используется для обозначения статуй Будды (большой *ик зу* и малой *баh зу*), являвшихся главными святынями столицы Тибета Лхасы. Отсюда и пошло общеупотребительное и понятное всем монголоязычным народам название всего Тибета – Зу, или Западный Зу (*Барун Зу*). У калмыков есть песня «Зу гидг hазрнь» («Земля, называемая Зу-Тибет»). Содержание песни, по сути, передает в образно-художественной форме менкеджуевское путешествие в страну Зу. Здесь встречаются те топонимы, которые зафиксированы в сочинении Бааза-багши (*Зу, Көк нур*), и те события, которые происходили во время его паломничества:

Зу гидг hазрнь
Зурhан сара hазр.
Зуур завсрин дәәсиг
Зуңкван гегәнд даалhий.

Көк нуурин көвәднь
Көлгн бийән амралав.
Күрд, деед шүтәнднь
Күрәд, hурв мөргий.

Зaң мөрн уснь
Зандн hалврин амтта.
Залухн дүрстә Богд, Танд
Заяhан даалhж мөргия.

Путь до Тибета, как говорится в песне, занимал в то время полгода, но познать это можно было эмпирическим путем. Кстати, иногда не совсем корректно пишут, что Бааза-багши прожил в Тибете (Лхасе) три года. На самом деле, по нашим подсчетам, в Лхасе он пробыл всего семь месяцев, а более двух лет провел в пути, пересекая необъятные пространства Сибири, Монголии, Китая, преодолевая неимоверные трудности, связанные с ожиданием попутных караванов, поиском сменного транспорта, надежных проводников и закупкой продуктов питания, одежды, боеприпасов, подарков, с борьбой с «горной болезнью». Только через год в августе 1892 г. Бааза-багши наконец достиг Лхасы, где был очень благосклонно принят Далай-ламой и получил благословение Его Святейшества. Обратная дорога домой получилась еще длиннее (1 год и 4 месяца).

Выехав из Лхасы в марте 1893 г., Бааза-багши и Дорджи Уланов лишь через полгода, в конце сентября, добрались до Гумбума, откуда поздней осенью отправились в Пекин, где также прожили почти месяц, пользуясь гостеприимством бурятского торговца Гомбоева. В конце мая 1894 г. на русском пароходе «Саратов» они отплыли на родину из китайского порта. Путь их лежал через Сингапур, Константинополь, и ровно через месяц, в конце июня, они высадились в Одессе и уже к середине июля были в Царицыне.

Любое путешествие неразрывно связано с пространственным перемещением, что актуализирует исследование топонимической составляющей паломничества. За каждым географическим объектом стоит определенный этнос и конкретная историческая эпоха. Не случайно известный русский географ XIX века Н. И. Надеждин образно назвал топонимы «языком Земли» [6]. Исследователь пишет, что «изучение истории должно начинаться с исследования географических названий» [6].

Каждая историческая эпоха характеризуется своим «топонимическим словарем». Топонимы разных периодов и эпох (в т. ч. конца 19 века) — это культурно-исторические свидетельства своего времени.

В описании Бааза-багши содержатся подробные сведения о маршруте поездки, топографии местности, сообщается о трудностях и опасностях, встречающихся в пути.

Автор вводит в топонимическое пространство паломнического произведения поволжские города Саратов, Казань. Далее идут уральские и сибирские города Пермь, Тюмень, Томск, Иркутск. Минуя Байкал, путешественники доехали до Кяхты, а оттуда попали в Ургу, тогдашнюю столицу Монголии, где в первую очередь поклонились местным святыням и получили благословение Богдо-гегена — главы буддийской церкви Монголии.

Здесь они пробыли еще некоторое время, изучая местный быт и нравы, встречаясь с необходимыми людьми, готовясь к дальнейшей дороге и закупая провиант. Бааза-багши приобрел ценную коллекцию изображений панчен-лам.

Только в январе 1892 г. Менкеджуев с Улановым в составе каравана алашаньских монголов выехали в Гумбум. Один из спутников Бааза-багши, Идэрунов, остался в Урге.

Накануне Цаган-сара, в феврале 1892 г., они прибыли в знаменитый монастырь Гумбум, находящийся на северо-востоке Тибета в местности Цзонха, где родился великий Цзонкава (1357–1419), с именем которого связаны многочисленные новации и реформы.

Из Гумбума паломники направились в Цайдам через озеро Кукунор, на северном берегу которого сделали привал, чтобы полюбоваться неземной красотой синего озера. В песне «Зу гидг һазрнь» есть такие строки:

Көк нуурин көвәднь
Көлгн бийән амралав.

Привлекала Менкеджуева не столько наглядная, сколько знаковая сущность святых мест. Поэтому в его путевых записях присутствуют образы-символы буддийских святынь, сакральных географических и культурных объектов.

Буддийская святыня понимается нами как объект поклонения паломников, являющийся средоточием и воплощением особой энергии и побуждающий к совершению путешествия. Это предметы (статуи, танки, мощи, источники, реликвии, воплощающие сакральную идею), архитектурные сооружения (храмы, монастыри и др.), а также мемориальные места (локусы, связанные с знаменательными событиями из жизни Будды, отдельными буддийскими персонажами или историей буддизма в целом).

Бааза-багши посетил знаменитую Поталу — резиденцию Далай-ламы, побывал в трех главных монастырях: Сэра, Галдан (Гаден), Брайбун (Дрепунг). В Галдане он совершил обряд поклонения перед гробницей Цзонхавы, останки которого покоились в ступе из чистого золота. Для Бааза-багши, классического гелугпинца, приверженца великого Цзонхавы, важной была встреча с главой школы Сакья. Удостоился Бааза-багши и аудиенции Панчен-ламы в его резиденции в Ташилхунпо.

После возвращения на родину Бааза-багши решил оставить для потомков описание своего путешествия на основании путевых записей. Но внезапно умирает Дорджи Уланов, и Бааза-багши, будучи крайне честным и щепетильным человеком, решил отставить работу над книгой, поскольку в отсутствии живых свидетелей его паломничества люди могли подвергнуть сомнению те или иные факты или события.

Но, к нашему счастью, уговорил его продолжить начинание все тот же Церен-Давид Тундутов. Бааза-багши закончил работу над своим трудом в октябре 1893 г. (семнадцатого числа месяца Мыши по калмыцкому календарю).

В одну из поездок в Калмыцкую степь в середине 90-х гг. позапрошлого века (1896 г.) выдающийся монголист проф. А. М. Позднеев посетил Дунд хурул, где и познакомился с его настоятелем Бааза-багши. Вдохновившись от увиденного и услышанного, А. М. Позднеев предложил перевести его «хождение», записанное на вертикальном старокалмыцком письме, на русский язык и издать.

Буквально через год, в 1897 г., в Петербурге увидело свет сочинение под названием «Сказание о хождении в Тибетскую страну малодербетского Бааза-багши» [7], которое произвело сенсацию в востоковедной среде.

Книга была посвящена XI Международному конгрессу востоковедов, состоявшемуся в Париже. Такие конгрессы проходят периодически (каждые 3–4 года), начиная с 1873 г. (первый Конгресс состоялся в 1873 г. в Париже, второй — в 1874 г. в Лондоне).

Русскоязычный читатель может и сегодня прочитать сохранившееся благодаря публикации Позднеева сочинение паломнического жанра, бытовавшего в прошлом у калмыков. Судьба оригинального текста, на основе которого было подготовлено издание, к сожалению, не известна.

В предисловии к книге А. М. Позднеев привел краткую биографию калмыцкого паломника и дал блестящую характеристику ему и его труду: «особенное достоинство записок Баазы...составляют простота и несомненная искренность и правдивость их рассказов».

РГО высоко оценило вклад Бааза-багши в изучение Тибета: 13 марта 1900 г. он был избран членом-корреспондентом.

Чтобы достаточно полно представить многогранную деятельность Бааза-багши, следует обратиться и к его сотрудничеству с учеными-востоковедами. Особую страницу в летописи жизни Бааза-багши занимают встречи с известным монголистом, финским ученым Г. Рамстедтом [8].

В марте 1901 г. у Клеменца в Петербурге Рамстедт встретился с Б. Менкеджуевым и бывшим зайсангом Малодербетовского улуса Леджином Бадмаевичем Арлуевым. Следующая их встреча состоялась 23 марта 1903 г., когда Рамстедт приехал на родину Бааза-багши — в местность Орон-Булук, находившуюся к югу от Аксая, в 40 верстах от железнодорожной станции Гнилоаксайская.

Несколько аудиенций, данных ему Бааза-багшой, значительно способствовали успеху экспедиции Рамстедта. Он мог воочию наблюдать укрепление авторитета Бааза-багши как главы буддистов одного из калмыцких улусов того времени, степень влияния которого Рамстедт сравнивал с Богдо-гегяном Монголии. Особенно это было заметно во время буддийской церемонии по случаю праздника, проходившей в долине реки Нугры, где находилась летняя ставка Дунду хурула Орон булук.

В 1901 г. Менкеджуев совершил еще одно путешествие в Азию к своим соотечественникам — карашарским торгутам. Мир тесен. В справедливости этой истины еще раз убеждаешься, когда узнаешь, что Г. Рамстедт также побывал в этих местах.

Лексический материал, собранный Рамстедтом в калмыцких степях, необходимо было дополнить данными ойратских говоров Китая, торгутского и олетского. Поэтому 8 мая он отправился на Восток. С 29 мая по 9 июля он находился в Чугучаке. Затем путешественник отправился на восток от Чугучака в Дербельджин, от которого вниз на юго-запад в 10 верстах находился калмыцкий буддийский монастырь, где провел две недели. Здесь он встретился с Замбо-ламой, настоятелем 70 лет, который показал им портрет Бааза-багши. Мир тесен. Оказалось, что Замбо-лама, который 14 лет жил в Лхасе, сопровождал Бааза-багшу в его в поездке по Тибету.

К сожалению, Рамстедт, в очередной раз приехав в калмыцкие степи в 1904 г., уже не застал в живых Менкеджуева. 8 августа 1903 года Бааза-багши ушел в мир иной, покинув бренную землю. Но остались добрая память о нем, его последователи, его замечательный труд.

Его прах был захоронен на его родине в урочище Оран Булук (недалеко от села Уманцево Сарпинского района Республики Калмыкия). Но Рамстедт увез к себе на родину в Финляндию фотографию Бааза-багши и субургана на его могиле, которые впоследствии были опубликованы в книге о жизни и деятельности Г. И. Рамстедта, увидевшей свет в 1951 г. в Хельсинки на финском языке.

Свое пребывание среди калмыков Рамстедт описал в путевых заметках и кратком докладе, прочитанном на заседании Финно-угорского общества в Хельсинки. Эти заметки, написанные на шведском и хранящиеся в архиве Финно-угорского общества, были переведены на английский Джоном Р. Крюгером и изданы в 1978 г. в Блумингтоне под названием «Семь путешествий на Восток. 1898-1912».

Сотрудничество Бааза-багши и Рамстедта мы рассматриваем как пример интеграции науки и религии. Изучение этого вопроса позволяет существенно расширить наши представления о мировоззрении, мировосприятии человека, прошедшего все ступени буддийской «карьеры»: от простого *манджи* до *ах багши* (главного настоятеля всех хурулов Малодербетовского улуса).

Такой же путь в Тибет, как и Бааза-багши, прошли другие калмыцкие ламы, например, геше Вангьял, имя которого хорошо известно в буддийском мире

Бааза-багши открыл дорогу для паломников в Лхасу, и калмыки в качестве паломников не раз посещали Тибет: дважды, в 1898-1900 гг. и 1902-1903 гг., в запретной стране побывал багша Пурдаш Джунгруев, в 1904-1905 гг. капитан Наран Уланов и багша Дамбо Ульянов.

Во время своих путешествий в Тибет Пурдаш Джунгруев вел путевой дневник, но в первом случае он для науки оказался безвозвратно утраченным: записи были украдены в дороге. Второе путешествие было в этом плане более удачным: хотя джунгруевский оригинал дневника пока не найден, его русский подстрочный перевод хранится в фонде известного монголиста А. Д. Руднева архива ИВР РАН. Перевод был сделан ученым во время его пребывания в калмыцких степях летом 1904 г. при содействии калмыка С. Б. Баянова. Благодаря усилиям петербургского исследователя А.Г. Сазыкина рудневский перевод был обработан и издан в отредактированном и откомментированном виде [9].

В 1898–1899 г по заданию Русского географического общества путешествие в Тибет предпринял зайсанг из Большедербетовского улуса Ставропольской губернии Овше Мучкинович Норзунов (1874). Он был первым, кто смог сфотографировать Лхасу, столицу Тибета (45 фотографий), в том числе резиденцию Далай-ламы XIII. Восемь снимков были использованы в качестве приложения к статье Г. Цыбикова «Лхаса и главнейшие монастыри Тибета в фотографиях», 1903 г.), часть фотографий тогда же была перепечатана в зарубежных изданиях [10].

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что великий Цзонхава в конце своей жизни попросил будущих учеников не огорчаться, что они не встретились с ним лично, а познакомиться с его работами, что будет равноценно личной встрече. То же самое можно сказать и о Бааза-багши: читая его труд, можно считать, что наша с ним встреча состоялась. Книга позволяет почувствовать и ощутить все обаяние и харизматичность личности, оценить масштаб его деятельности и вклад в развитие калмыцкого буддизма, а также несколько по-другому взглянуть на его духовное наследие, которое, несомненно, требует нового осмысления.

Литература

1. Omakaeva E.U. Tibetan Buddhism in Kalmykia // Book of Abstracts of the International Association for Tibetan Studies). Leiden, 2000.

2. Бадмаев А.В. О жанре «хождений» (описания путешествий) калмыцкой литературы // Ученые записки КНИИЯЛИ. Вып. XI. Серия филология. Элиста, 1973. С. 33–53.

3. Бембеев Е. В. Своеобразие жанра путешествий (хождений) к святым местам (на примере русских, татарских и калмыцких источников) // Монголоведение: сб. науч. трудов. Вып. 2. Элиста: АПП «Джангар», 2003. С. 82-95; Бембеев Е. В. Биография и духовная деятельность Бааза-багши // Молодежь в науке: сб. науч. трудов молодых ученых. Вып. 1.

Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 152-155; Бембеев Е. В. Графо-фонетическое освоение русских заимствований в памятнике старокалмыцкой письменности «Хождение в Тибетскую страну малодербетовского База-бакши» // Монголоведение: сб. науч. трудов. Вып. 3. – Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 65-68; Бембеев Е. В. Лексико-стилистические особенности памятника старокалмыцкой письменности «Хождение в Тибетскую страну малодербетовского Бааза-бакши» // Трофим Алексеевич Бертагаев (к 100-летию со дня рождения): сб. науч. статей. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2005. – С. 70-79; Бембеев Е. В. Своеобразие жанра литературного путешествия в калмыцкой литературе // Монголоведение в новом тысячелетии: мат-лы Междунар. науч. конф., г. Элиста, 22-26 сент. 2003 г. – Элиста: КалмГУ, 2003. С. 123-127.

4. Бурчинова Л. С. К постановке изучения проблемы паломничества в монголязычном мире // V Цыбиковские чтения, г. Улан-Удэ, 5 окт. 1989 г.: тез. докл. и сообщ. Улан-Удэ, 1989. С. 29-31.

5. Павлов П.А. Духовные связи российских буддистов с Тибетом в конце XIX–начале XX вв. Дис. … на соиск. уч. ст. к.и.н. СПб.: СПбГУ, 2007. 164 с.; Очирова Б.В. Калмыки в российско-тибетских отношениях в конце XIX- первой четверти XX в.: дис... кандидата исторических наук. Астрахань, 2010. 239 с.

6. Надеждин Н.И. Опыт исторической географии русского мира. СПб., 1837.Т. 22. Ч. 2. С. 27, 28 ,

7. Сказание о хождении в Тибетскую страну малодербетского Бааза-бакши / Калм. текст, пер. и примеч. А.М. Позднеева. СПб., 1897.

8. Poucha P. Gustav John Ramstedt (Ein Nachruf) // Archiv Orientální. 1951. T. 19, № 3–4; Есенова Т. С. Рамстедт – лингвист и путешественник // Гегярлт. 2006. №1-2 (28, 29). С. 40–54; Ramstedt Gustav John. Seven journeys Eastward: among the Cheremis, Kalmyks, Mongols and in Turkestan and to Afganistan / G.J. Ramstedt; Transl. from the Swed. a. ed. by John R. Krueger. Bloomington: [s. n.], 1978. 277 p.: Ill (Occasional paper. Publ. of the Mongolia soc.; № 9).

9. Хождение в Тибет калмыцкого бакши Пурдаш Джунгруева. Часть 1. Путь в Тибет / Перевод А.Д.Руднева. Редакция перевода, предисловие и примечания А.Г.Сазыкина // Филологические исследования старописьменных памятников. Элиста, 1987. С. 126–144; Хождение в Тибет калмыцкого бакши Пурдаш Джунгруева. Часть 2. У святынь Тибета / Перевод А. Д. Руднева. Редакция перевода, предисловие и примечания А. Г. Сазыкина // Проблемы монгольской филологии. Элиста, 1988. С. 135–153.

10. Андреев А. И. Фотографии в русских экспедициях по Центральной Азии XIX–начала XX века. Г. Цыбиков и О. Норзунов – первые фотографы Тибета // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские чтения. Материалы конференции. С.-Петербург 9–11 ноября 2006. СПб., 2008. С. 189–199; Joseph Deniker. Trois Voyages a Lhassa (1898–1901) par Ovche Narzounof, pelerin Kalmouk // Le Tour du Monde. Vol. X, Nouvelle Serie, # # 19, 20 (7–14 Mai 1904). New Light on Lhasa, the Forbidden City // The Century Illustrated monthly magazine, New York, # LXVI, August 1903 и в парижском «Лё Тур дю Монд» (Вокруг Света) (Trois Voyages a Lhassa (1898–1901) par Ovche Narzounof, pelerin kalmouk // Le Tour du Monde magazine (Vol. X, Nouvelle Serie, # # 19, 20: 7–14 Mai 1904).

11. Бурыкин А.А. Путешественник, дневник, книга и редактор: к проблеме филологического анализа описаний путешествий в исторических и этнографических исследованиях // Культурное пространство путешествия. Материалы научного форума 8–10 апреля 2003 г. СПб., 2003. С. 262–265.

Кочунов О.С.
(буддист-мирянин, уроженец с. Зеты Волгоградской области)

ВОСПОМИНАНИЯ О БААЗА-БАГШИ МЕНКЕДЖУЕВЕ, АХ БАГШИ ДУНДУ ХУРУЛА МАЛОДЕРБЕТОВСКОГО УЛУСА

В 1976 году я услышал из разговора Министра сельского хозяйства республики Дорджиева Владимира Павловича с первым секретарем Приозерного района Улюджиевым Михаилом Бадмаевичем, что до революции в Дунду хурул были привезены с Тибета 108 томов «Ганжура» неким священнослужителем. Супруга Дорджиева В.П. в то время была преподавателем КГУ, вела историю, ей для защиты диссертации нужен был «Ганжур», но поиски не увенчались успехом, так как он бесследно исчез в 30-е годы, когда сносили с лица земли хурулы.

В 1980 годы я работал в должности директора совхоза Чапаева Малодербетовского района в п. Ханата. Так, в 1982 году на овцеводческой точке, где старшим чабаном работал Надвидов Донда Аршанович, зашел разговор «о тайне «Ганжура». Донда Аршанович дал мне книгу о русских путешественниках автора А. Позднеева «О хождении в Тибетскую страну Бааза-багши». Так я узнал, что «Ганжур» был привезен Баазой-багши с Тибета в 1894 году.

В том же году, летом, Надвидов Донда Аршанович обратился ко мне и парторгу совхоза (в то время парторгом работал Бамбаев Владимир Харцхаевич), чтобы мы оказали помощь в ремонте субургана, возведенного над могилой Бааза-багши. На что парторг ответил, что он обратился не по адресу: «Если отремонтируем субурган Бааза-багши, то меня исключат из компартии, а тебя освободят с должности директора совхоза».

После определенной дискуссии я предложил сварить ограду на дому у Надвидова Д.А., трубы и сварщика я пообещал выделить из совхоза, а цемент взять со строительного участка, песок у нас есть везде, грузовая машина будет выделена, так что никакая комиссия с района не подкопается. Так и поступили. Субурган был отремонтирован.

С тех пор я начал вплотную интересоваться историей исчезнувшего «Ганжура», особенно после выхода на пенсию. Будучи директором совхоза им. Чапаева, где находился Дунду хурул, я расспрашивал людей о том, куда исчезла утварь и «Ганжур» Дунду хурула, и пришел к выводу, что все ценности и «Ганжур» до разорения хурула были вывезены из хурула и закопаны священнослужителями хурула, которые дали клятву, что пока они будут живы, никому не расскажут, где закопана вся утварь и «Ганжур».

Я искренне верю, что придет время и хурульная утварь с «Ганжуром» найдется. Я предположительно знаю где находится место захоронения, но доказать не могу. В настоящее время общество еще не созрело духовно для принятию этого наследства прошлого.

Бааза-багши с малых лет посвятил свою жизнь служению своему народу, достиг в духовной карьере ранга старшего багши, что давало ему право управлять всеми хурулами Малодербетовского улуса.

В Дунду-хурульском монастыре Бааза-багши проник во многие тайны буддийских трактатов, там же у него появилось желание побывать в далекой Тибетской стране Зу, в ее столице Лхасе. В библиотеке монастыря он ознакомился с грамотой Далай-Ламы VII. Ее привезли калмыки-паломники из Тибета в 1756 году, для которых это был своеобразный подвиг. Его и решил повторить Бааза-багши.

В Тибет Бааза-багши Менкеджуев отправился в начале месяца года курицы, железа и зайца – 1891 год. Путешествие его спонсировал Малодербетовский князь Церен-Давид Тундутов. Он напутствовал паломников следующими словами: «Отправляйтесь в Зу и вознесите там поклонения за правителей страны и народ всеведущему гегену Баквенчень ринпоче, гегену Зу шакгтамуж, в избранных больших монастырях и перед всем, что есть там высокого и великого». Путешествие к святыням Тибета пролегло через Монголию, Китай, крутые хребты и перевалы. В Тибете

Бааза-багши купил много утвари, заказал и выкупил в типографии 108 томов «Ганжура». Обратный путь путешественников лежал через Пекин, Сингапур, Коломбо, Суэц, Порт-Санд, Константинополь и Одессу, где в таможне заплатил 6 тысяч рублей. В августе 1893 года Бааза-багши возвратился. На станции Сарепта его встретил со своей свитой князь Церен-Давид Тундутов, настолько было значимо это путешествие в Тибет. Бааза-багши по просьбе князя начал писать книгу о том далеком странствии.

В 1901 году еженедельная газета «Правительственный вестник» поместила материал под названием «Лхаса – священный город буддистов». В нем говорится о том, как европейские путешественники в течение многих веков пытались проникнуть в пределы «поднебесной» страны Тибет. В 1841 году этого достигли католические миссионеры Гюк и Габле, а затем удача сопутствовала уроженцу Малодебретовского улуса калмыку Баазе Менкеджуеву.

Книга Баазы-багши вышла в переводе и с комментариями известного востоковеда Алексея Матвеевича Позднеева в Санкт-Петербурге в 1897 году под названием «Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодербетовского Бааза-багши».

Бааза-багши ушел в иной мир 8 августа 1903 года. Он был кремирован, и прах его был захоронен в 8 километрах юго-западнее села Уманцево в местечке Оран булук, которое находится на 168 метров над уровнем моря.

После смерти Бааза-багши князь Церен-Давид Тундутов воздвиг субурган над его могилой. Фотография субургана в первоначальном виде сохранилась в книге финского востоковеда Густава Рамстедта «Семь путешествий на восток (1898-1912 гг.)», вышедшей в США в 1978 году. Густав Рамстедт несколько раз встречался и беседовал с Бааза-багши, его интересовали обширные знания багши в области истории калмыков и его путешествие в Тибет.

Немного хочется сказать о плачевном состоянии субургана, сейчас он далек от первоначального состояния. За более чем 100 лет субурган заметно разрушился. По возвращении калмыков из Сибири (1957 г.) дальние родственники каждую весну проводили ремонтные работы. Только осенью 2012 года группа энтузиастов, кому небезразлично состояние субургана, решила отремонтировать монумент и в конце ноября 2010 года привели его в порядок. Хотя состояние субургана далеко от его первоначального вида, но сам факт того, что его состояние небезразлично хотя бы группе единомышленников, которые своими силами привели его в порядок, дает надежду на то, что в будущем общественность Калмыкии, собрав деньги, восстановит субурган в его первоначальном виде.

Для меня Бааза-багши (Менкеджуев) не только священнослужитель, он святой, об этом говорят его дела. Я рад, что принял непосредственное участие в восстановлении субургана. В 2013 году 8 августа исполнилось 110 лет со дня ухода в иной мир Бааза-багши. В этот день прошел большой молебен на могиле Бааза-багши. Я считаю, что факт того, что в Калмыкии за 400 лет в составе России воздвигнуто два субургана, один из которых был построен 200 лет тому назад герою войны 1812 года князю Тундутову, а второй – через 100 лет Бааза-багши (Менкеджуеву) в местечке Оран-булук, говорит о его святости.

Однажды два брата животновода из поселка Зурган обратились к Баазе-багши с вопросом: «Что необходимо сделать такого, чтобы оставить в памяти свое имя на столетия после смерти?». На что он ответил: «Стремление иметь большое количество скота само по себе ничего не дает. Если «Тенгр» даст, будет и приплод и корм, а если нет, то зимой придет стихия и весь скот от бескормицы падет. Поэтому во всем нужна умеренность». Он сказал, чтобы оставить в памяти свое имя, им нужно продать часть скота и нанять людей для посадки фруктового сада. И показал место в балке недалеко от ныне существующего поселка Кануково. Братья так и сделали, наняли татар земледельцев из поселка Чапурники, которые разбили фруктовый сад. До войны этот сад давал много фруктов. Сад до сих пор носит имя «Мушан сад». Хотя в настоящее время состояние сада пришло в упадок, люди до сих пор помнят и называют то место как «Мушан сад».

В заключение хочу отметить, что есть очень много примеров, когда уже после смерти Бааза-багши помогал людям избавиться от болезней и других проблем. Для меня Бааза-багши не только священнослужитель, он настоящий святой.

Хабунова Е.Э.,
доктор филологических наук
(Калмыцкий государственный университет)

Статья выполнена в рамках проекта «Устное народное творчество калмыков в контексте сохранения духовного наследия народа, культурного и языкового многообразия России» – государственного задания Министерства образования и науки РФ (тема № 799).

КОНСТАНТЫ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ КАЛМЫКОВ: ВОСПОМИНАНИЯ БУДДИСТКИ

В апреле – октябре 2013 года преподаватели и студенты Института калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого госуниверситета проводили экспедиционную работу в северо-восточных районах Республики Калмыкия. Экспедиция была нацелена на сбор фольклорно-этнографического и лингвистического материала. Не оставались без внимания и устные истории, рассказанные информантами – очевидцами событий прошлого столетия.

В числе устных историй, рассказанных информантами преклонного возраста (от 90-100 лет), особо выделяются воспоминания на религиозную тематику: о силе молитвы, о чудесных явлениях, о духовных лицах, о божествах, культовых предметах, объектах поклонений и т.д. Эти материалы документируются особой «печатью» – народной памятью поколения, испытавшего на себе «жернова» советской системы, направленные, прежде всего, на отрицание и разрушение традиционных ценностей, выработанные народом на протяжении многих веков.



Одна из информантов – Харгчн Колджиева (1918 г. рождения, дербетка, рода ики бухус, по мужу – баг цоохра барун, проживает в п. Келькута Юстинского района с 1957 года) на протяжении четырех часов делилась с участниками комплексной экспедиции (Хабуновой Е.Э., Гедеевой Д.Б. и Дайцзи Бамао) знаниями старины и воспоминаниями о пережитых событиях. Запись

производилась 26 октября 2013 года в доме Лиджанова Сумьяна Павловича, сына Харгчн Базыровны.

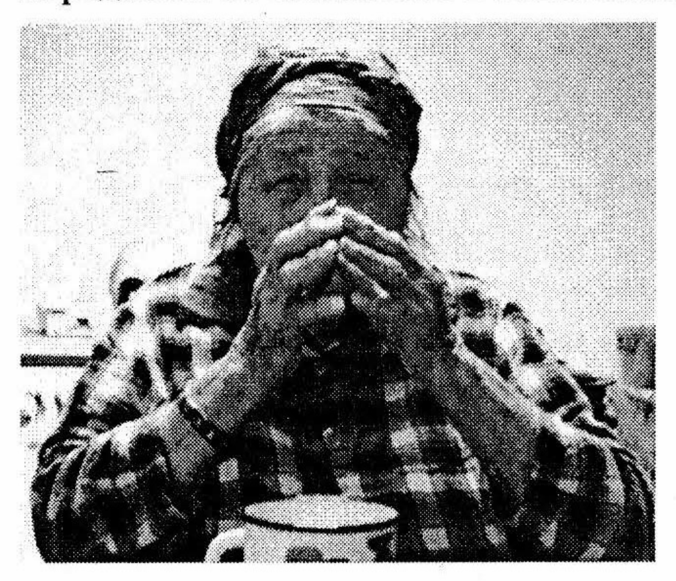
Удивление вызвало то, что девяносто шестилетняя Харгчн Базыровна после традиционных приветствий сразу же приступила к своему рассказу, не дожидаясь наших предисловий, заранее заготовленных вопросов и говорила практически без перерыва. Сразу же подумалось, что она ожидала эту встречу и торопиться успеть передать свои знания тем, кто не оставит их без внимания. Данное обстоятельство подтолкнуло к срочной расшифровке и анализу некоторой части материала, записанного у неё.

Воспоминания о Икибухусовском хуруле: *Бичкндән хурл үзҗ йовлав. Авһм бидн хурлын Һавҗ багш билә, неринь медхшв, хугар, медәтә улс Гэңгә багш гидг билә, хурлын ик багш билә. Хурл ик болдмн, манахнас 6 дуунад билә, мини эк хурлд хурлын хувц уйдг билә. Өрүн одад, ю-күүгинь кечкәд, асхн ирдг билә. Зәрмдән мадниг көтләд хурлд авч оддг билә. Әвр гидг өргә маань хәәрхн! Тал дунднь әвр гидг ик күрд билә. Орад, тер күрдиг эргәд эргүләд, мөргәд һарцхадг биләвидн. Би теднә хормаһас бәрчкәд йовдг биләв. Хурлас һарчкад бас хурл эргәд йовдг билә, йир олн күн хурдмн. 1928-1929 җ. кевтә билә, сән медхшв, хурла героиг цуцад, авч одад Красносельскд ушколын класс кеһәд, хот кедг замарнь устолов кеһәд, ик цаһан өргә бәәсн – терүгәрнь клуб кеһәд... Бидн бичкнд көгшдүд: «Тер өргәд зальврад ортн», – гидмн. Медәтә улс маднд келәд, медүләд бәәв. Әвр ик гидг хәәсн, давшурта билә, маань веднәхн, дәрк тус болг хәәрхн! Терүнд манд хот кедмн нег гергн. Тер хурлын багшнрин модн герт бидн сурһаль сурад, маань веднәхн, дәрк! Ода альд йовхул тер хамг..../* Мне довелось в детстве увидеть хурул. Мой дядя по отцовской линии был настоятелем хурула, не помню его имя, все и пожилые люди называли его Генгя багш. Хурул был большой, находился в 6 километрах от нас [от Ики бухуса]. Моя мать шила хурульные одеяния. Отправлялась в хурул утром и возвращалась вечером. Иногда брала нас с собой. Помню огромный храм, войдя в него мы молились, обходили и крутили большой молитвенный цилиндр «кюрде», который стоял посередине. Выйдя из хурула также делали обход. Не помню точно, кажется в 1928-1929 гг. разрушили все, хурул разобрали и увезли в Красносельск. Из этого материала потом построили школу, из хурульной кухни – столовую, а из белого хурульного храма соорудили клуб. Старики каждый раз напоминали нам, детям из какого материала изготовлены новые строения и наставляли нас, чтобы мы, перешагивая порог этих помещений (школа, столовая и клуб), мысленно произносили молитвы. Был огромный котел [хурульный] со ступеньками, там нам одна женщина готовила пищу. Интересно, где это все сейчас находиться?...

Полевые исследования заставляют обратить серьезное внимание на информацию участников или очевидцев тех или иных событий, сыгравших значимую роль, как в судьбе отдельных людей, так и в истории всего калмыцкого народа. Устные истории (oral history), состоящие, в большей степени, из личных воспоминаний очевидцев событий, из отрывочных рассказов простых людей о пережитом или об их обычной жизни прошлых лет представляют собой не только исторические факты, но и то, что составляет духовный стержень народа, его нравственно-этический кодекс, позволивший сохранить веру, обычаи и традиции предков.

Ценность представляют не только достоверность фактов устной истории, но и мудрые наставления рассказчицы: *Ик бухса хурлын орм ода эзҗго һазрт Шарлҗн тал бәәнә. Терүнд тоочкд нег күн эврә малан бәрҗәнә. Тер хурлын ормд нег ламын цогц бәәнә. Номта һазр. Номта һазрт одад мөргхлә, гем уурч одна*/ На месте Икибухусовского хурула в безлюдном месте возле п. Шарлжин сейчас располагается точка и там пасется личный скот. Там же покоится тело одного ламы. Это святое место, намоленное. Если добраться до этого святого места и помолиться там, то исчезают болезни.

<u>О встрече с Тело Тулку Ринпоче</u>. История, созданная «снизу» (history from below), повествует о том, что не стирается в памяти со временем, а передается из поколения в поколение, связывая нить времен, свидетельствует о непоколебимой вере тех, кто выдержал испытание временем. Харгчн Базыровна, рассказывая свою «историю», повторяла пословицу «өмнән кесн буйн хөөнән герч» (накопленные в прошлом заслуги подтверждаются в будущем), выражавшую её жизненное кредо. Свое долголетие, благополучно пережитые в 25, 37, 49 лет тяжелые болезни она связывала лишь со своей верой в силу молитвы и стремлением следовать буддийским заповедям. Она считает, что накопленные заслуги «буйн» позволили ей дожить до 96 лет, увидеть восстановление разрушенных буддийских храмов, стать участником многих благих дел и поклониться Его Святейшеству Далай ламе и Тело Тулку Ринпоче, с которыми она связывает процесс возрождения буддизма в Калмыкии: *Кезәнәс нааран буй кеһәд йовсмн. Түрүн болҗ үзәд: «Хурлын Һавҗ лам болҗ суутха!», – гиһәд зальврлав. Сансар болув.*



Көлтә һарта болхнь, күрәд мөргх биләв./ С давних времен и до сих пор [Тело Тулку Ринпоче] накапливал заслуги. Когда впервые увидела его, я помолилась о том, чтобы он стал Шажин ламой хурула. Так и случилось. Если бы руки и ноги были целы, поехала бы и поклонилась ему.

Для полного и объективного отражения истории возрождения буддизма, распространения буддийских знаний и традиций в Республике Калмыкия в постперестроечный период представляется важным учесть воспоминания буддистов старшего поколения. Их информация ценна тем, что в основе их памяти лежат ассоциации, явления, предметы, факты, события, связанные с реальной действительностью и убедительные в своей первозданности. У поколения прошлого столетия есть возможность сравнить, сопоставить настоящее с прошлым и прогнозировать будущее. Устная традиция передачи информации о прошлом имеет свои мифологические оттенки, но она воспроизводит сведения о прошлом на основе воображения, порожденного чувствами и ощущениями, вызванными настоящим у конкретных людей. Воспоминания о прошлых событиях воспроизводятся через призму накопленного опыта и реалий настоящего. Этот синтез прошлого и настоящего в контексте будущего просматривается и в устных историях нашей информантки о Цаган-аманском Гавже и хуруле: *Туугдад, хөөнь 1964 җилд сүүдрлҗ ирхлэнь, элгн саднь әәһәд оруллгон бәәҗ. Тигәд нег өвгн эмгн хойр: бидн танд һар көл болнавидн, кир-нуһдитн уһаҗ өгәд бәәнәвидн, – гиҗ. Тер өвгн урднь хурлд йовсн, хөөнь хар болад бәәҗ. Хурл хааһдсн хөөн баахн номтань хар болад, гер авад, бийән медүллгон бәәҗ. Ик номтань гер авч хар болҗ чадшго болад, арһ уга, туугдад үкч йовналм. Мана Һавҗ багш гер авсмн биш, кезән кезәнәс тер кевтән йова.*

Номд суусн лам көндрдмн биш. Өөрнь һар көл болҗах бурхч ээҗ бәәһәд, зул өргдг, зулын тос, һол кедг, ю-күүһинь авч өгдг, кир нуһдинь уһадг билә. Така шовуна мах, малын мах иддго билә, әвр цевр бәәдг билә. Самолетд суухлань такан мах өгч, идчкҗ, медҗ уга аав. Терүнә хөөн һурвн хонгин дунд бийнь тас уга болад йовҗ одв. Му болхан медҗ, би өөрнь биләв. Асхн ора болҗ йовла...

Аавин өргәд дег дүүрң бурхн билә. Әмддән, серүни бәәсн цагтан музейд залчксн билә, бичүлчксн билә. Бурхн болсн хөөнь бурхдынь авад йовҗ одв, шаҗна толһач ирәд. Аавин өргә хоосн үлдв тиигәд. Би хаша хаацинь ясад, хәләһәд бәәдг биләв. Мел зүүднд орад бәәдмн тер өргә. Бәәһә бәәтл шаҗн тогтсмн./ После благополучного возвращения на родину в 1964 году, его не приняли родственники, опасаясь гонений. Тогда двое: старик и старуха предложили ему свою помощь в ведении домашнего хозяйства. Тот старик в свое время был хурульным человеком, впоследствии стал мирянином. Когда хурулы закрылись, духовные лица низшей иерархии

стали мирскими людьми, обзавелись семьями и стали неприметными. Ламы с высоким духовным саном не могли стать простолюдинами, поэтому не женились, не стали мирянами. Многие вынуждены были отправиться в ссылку и умереть. Наш Гавжа багши не женился, с тех давних пор оставался таким, каким был.

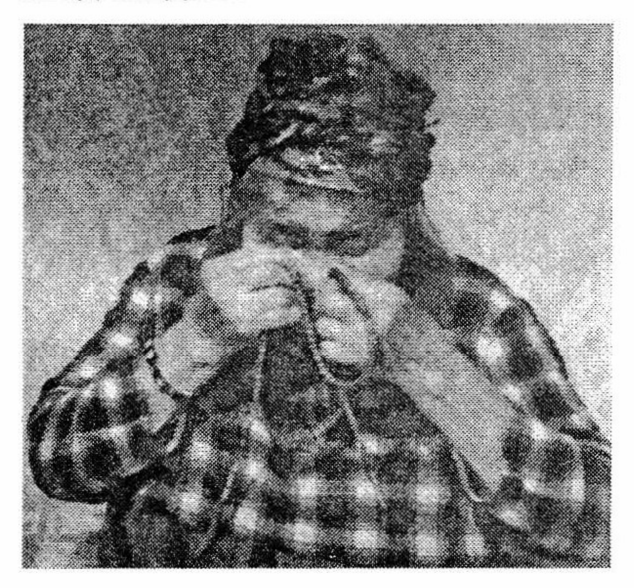
Так как молящиеся ламы не должны шевелиться, возле него находилась старуха-прислужница, которая зажигала лампадки, подливала масло, готовила фитили для лампадок, стирала. Он не ел мясо животных и птиц, не нарушал обеты. Однажды в самолете по незнанию он съел курятину. После этого он заболел и в течении трех суток скончался. Он предвидел это, я находилась рядом в тот вечер…

В доме старца было много культовых предметов. При жизни, вполне осмысленно он завещал их музею в письменной форме. После его кончины, приехал чиновник по делам религии и увез все. Храм старца опустел таким образом. Я присматривала за его двором. Его жилище часто снилось мне. Прошло время и религия установилась.

Важно, чтобы знания, опыт и моральные ценности предыдущего поколения укоренились в новой среде, при новых обстоятельствах. Детализация отдельных фактов помогают устранить «белые пятна» истории, восстановить недостающие фрагменты в цепи недосказанностей и, тем самым, «оживить» историю, находившуюся под запретом. Информация, полученная от буддистки Харгчн Колджиевой, открывает новые аспекты изучения истории восстановления буддийских храмов и возрождения буддийских традиций: *Тер шин хурл Цаһан амнд кафегин өөр бәрхмн гиҗәнә. Тиим һазрт хурл тогтадмн биш- гиҗәнәв. Кафегин өөр бәрҗ болшго. Бурхн үүдсн һазр бәәнә, дүүрң бурхн бәәсн сул гер бәәнә. Бурхдын сүмсн дотрнь бәәхмн болҗана – гиҗәнәв. Нә, танаһар чигн болг, – гилдцхәв. Экләд бәрв. Әмтә юмн тер хамг юминь көндәсмн уга, мана көвүн Сумьян, бидн өдр сө уга одад, орад, һарад, хәләһәд бәәввүдн. Цаһан амнд болхла бәргдшго билә, хулха хуул болад. Күн уга өөрнь, кен хәләхмб? Хурл тогтахас 3 өдр өмн дала шовун нарн суух үзг талас нисч ирәд, герин ора деер бууһад, дотрнь орад, арша өгәд бәәв. Дала әмтс дотрнь. Тигәд аав ээҗ хойр ирәд эврән открывать кесмн хурлыг – эннь мини зүүдн./* Стали говорить о том, чтобы новый хурул построить возле кафе в Цаган-Амане. Я возразила, сказала, что в таком месте хурул не строят, что есть место, где находились буддийские реликвии и это помещение сейчас свободно, что там до сих пор присутствует дух бодхисатв. Прислушались, сказали: быть по вашему. Начали строить. Пока шла стройка никто ничего (стройматериалы) не тронул. Наш сын Сумьян и мы денно и нощно стерегли, присматривали. В Цаган-Амане кто бы так смотрел? Некому. Обворовали

бы и не построили бы. За три дня до открытия хурула, мне приснился сон «со стороны захода солнца прилетела стая птиц, села на крышу хурула, затем влетела вовнутрь и стала раздавать людям аршан. Людей было много». Думаю, что они [старец Гавжа и его помошница бурхч ээж] сами открыли хурул, первыми.

В историю вновь возведенного Цаган-аманского хурула, неразрывно связанного с именем ламы Тугмюд-гавджи (1887-1980), следует внести небольшую вправку. Как следует из рассказа Х.Б. Колджиевой, хурул построен в местности Кельтка, что находится в 4 километрах от Цаган-Амана на берегу Волги, рядом с домом, где жил и проводил службу Тугмюд-гавджи.



Харгчн Базыровна оказалась искусным йорялчином, исполнительницей народных песен, знатоком старины. В её репертуаре песня о Богдо уул, которая была сочинена в честь паломничества к священной горе.

Все воспоминания и устные истории Харгчн Базыровны лишены пессимизма: самые драматические страницы биографии (в детстве похоронила мать, пережила Сибирь, лишилась одной ноги и т.д.) комментировались с позиций непреложности закона кармы и перерождения и пронизаны мотивом сострадания, доброты и оптимизма.

Басангова Т.Г.,
доктор филологических наук
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)

УСТНЫЕ РАССКАЗЫ О ДУХОВНЫХ ЛИЦАХ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ КАЛМЫКОВ

Публикация осуществлена при поддержке регионального гранта РГНФ № 131408001/р «Мифы, легенды, предания калмыков (несказочная проза калмыков)(подготовка к печати)».

Одним из направлений научной работы калмыцких ученых является сбор фольклора, в том числе легенд, преданий на религиозную тематику. Сюжеты этих преданий могут быть классифицированы следующим

образом: о Буддах – Бурхане Багши, Майдари, о священных местах, об истории буддийских – хурулов, ступ, о служителях буддийской веры. Имена служителей буддийской веры – лам, гелюнгов, зурхачи долгое время были под запретом, многие из них пережили сибирскую ссылку и сталинские лагеря. Несмотря на все лишения и страдания, выпавшие на их долю, они остались верны своим обетам – проповедовать учение Будды. Многие из калмыцких лам подверглись репрессиям в годы Советской власти. Только, начиная с 90-х годов прошлого столетия можно было говорить о их деятельности в полную силу. В 90-е годы был опубликован список лам, репрессированных в 30–40-е годы прошлого столетия. Задачей калмыцких фольклористов был сбор устных рассказов о ламах для восстановления их биографии.

Как фольклорист я приняла участие в восстановлении биографии и деятельности гелюнга Бага-Чоносовского хурула, известного в народе как Маани багши, в миру Хеечи Бабуркиевича Бабуркиева. Имя этого священнослужителя свято почиталось и после его кончины перед Второй мировой войной среди представителей рода бага чонос, став их небесным покровителем «сякюсен». Были записаны рассказы о нем у проф. А.Ш.Кичикова (1921–1997), у К.Б.Боковой (1917–2003), у сказителя Ш.В.Боктаева (1933–2007), у Б.Х.Борджановой (1925–2014) Статья под названием «Вспоминая Маани Багши» была опубликована в газете «Хальмг унн». Над составлением его биографии работала студентка Роза Аркинчиева, ее статья размещена на сайте «Сохраним Тибет».

Хeече Бабуркаевич Бабуркиев родился в 1857 году. В 1864 году, когда Маани багши было 7 лет, его отдали в Багачоносовский хурул, откуда он был увезен на учебу в Монголию, затем – в Тибет, где длительное время обучался в Лхасе. После обучения и успешной сдачи экзаменов Бабуркиев вернулся в родные края, в хурул Багачоноса. Этот храм, по народному преданию, был возведен по инициативе священнослужителя Гааджа Багши и зайсанг Манычского улуса Занджан Зясина. Они послали в свои кочевья трех опытных подданных найти там место для будущего хурула. Они из множества красивых мест калмыцких степей выбрали урочище «Аршан булук». Так началось в 40-е годы прошлого столетия возведение деревянного сюмэ. Здесь и стал работать после возвращения из Тибета Хeече Бабуркиев. Сначала он был просто багши, а затем – старшим багши, в подчинении которого находилось пять хурулов Манычского улуса. В 1931 году Маани багши арестовали, но в Саратовской тюрьме он просидел три месяца. Его быстро освободили, так как он вылечил влиятельного человека. Покинул этот мир Маани багши перед Второй мировой войной, предвидя сталинскую ссылку. В нашей семье вокруг имени Маа-

ни багши существуют семейные предания. Как было выше сказано образ Маани багши был связан с моим сибирским детством. Следующая семейная история связана с болезнью моей мамы Бовы Хюрмеевны. Следует сказать, что моя мама осталась сиротой в подростковом возрасте, помогала отцу вырастить младших сестру и брата. После рождения детей, не выдержав сибирского климата, она тяжело заболела и много дней провела в больнице. Надежды на благополучный исход были малы. Тетя Киштя осталась с нами. Ее охватывало отчаяние. В одну из таких тяжелых минут, ей во сне привиделся Маани багши, который сидел в сибирской избушке, в переднем углу, там, где должны быть расположены изображения бурханов, сказал: «Что твоя невестка скоро выздоровеет, не плачь». После этого сна моя мама пошла на выздоровление. Ей скоро исполнится 90 лет. После этого важного события дела моей семьи пошли на поправку. Тете Киште скоро исполнится 90 лет, почтительное и благоговейное отношение к Маани багши она сохранила до сих пор. Она часто посещает место его захоронения и совершает молебен. Также хочу отметить, что Маани багши тепло относился к невесткам своего рода.

Светлый образ Маани багши сохранился на многие годы в сердцах многих калмыков. Народный сказитель Ш.В.Боктаев, хошеут по происхождению, великолепный знаток старины, также поведал мне о том, как представители его рода на телегах перед самой войной навестили Маани багши в Годжуре. Воспоминания Шаня Васильевича Боктаева таковы: службу Маани багши начинал на рассвете, затем целый день вел прием страждущих со всех мест Калмыкии. Среди них было немало русских. В четыре часа вечера Маани багши выходил из дома, около которого были поставлены вода и продукты, которые нужно было освятить. Освящение Маани багши совершал одним мановением руки.

Из рода бага-чонос вышли также известные в Калмыкии религиозные деятели – лхарамба Боован Бадм, Лоора-багши, Зодв-багши, вернувшиеся из сибирской ссылки и уже ушедшие в лучший из миров. На основе устных воспоминаний были собраны факты биографии гелюнга Боди Долдушевича Барыкова из рода хапчин. Были записаны, опубликованы воспоминания Любови Пашкаевой, учителя родного языка, журналиста Раисы Манжилеевой. Как и многие калмыцкие гелюнги Боди Барыков прожил полную лишений жизнь, проведя много лет в тюрьме за религиозные взгляды. Вернувшись на родину после сибирской ссылки, он продолжил свое служение Будде. Часто бывал в домах представителей своего рода, давая наставления, читая молитвы. Местом его медитации и чтения молитв был самый высокий курган, расположенный в Кегульте, откуда проглядывалась вся окрестность. Боди-гелюнг ушел в мир иной в

1966 году. Похоронен он на родовом кладбище в поселке Гурвун бусрук (Три холмика). В 2005 году здесь возведена Ступа Просветления и отмечено 100-летие со дня рождения Боди Долдушевича Барыкова. В своей религиозной деятельности после ссылки он обращался непосредственно к Цаган-Аманскому ааве Тугмюд-гавджи. Сотрудниками КИГИ РАН проведена конференция, посвященная памяти О.М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи), по материалам этой конференции была издана книга. Как написано в предисловии к данной книге биография и деятельность Тугмюд-гавджи построена по архивным данным, сведениям, полученным от родственников, людей, знавших или встречавшихся с ним. Кандидат филологических наук Д.Н. Музраева записала ряд воспоминаний его родственников. В них образ Тугмюд-гавджи слегка мифологизирован, его имя со временем обросло легендами.

Таким образом, калмыцкими учеными проводится определенная работа по восстановлению и реабилитации имен калмыцких священнослужителей: это опрос, сбор полевых материалов, запись биографии священнослужителей, работа в архивах, в поисках новых имен.

Батырева С.Г.,
доктор искусствоведения
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)

ХРАМ СЯКЮСН-СЮМЕ КАК СИНТЕЗ ИСКУССТВ

Буддийский храм Сякюсн-сюме построен в 1996 году. Это было событие, важность которого переоценить в истории современной калмыцкой культуры невозможно. С открытием хурула Гедун Шаддуб Чойхорлинг в предместье Элисты начался новый этап в большом многотрудном пути калмыцкого народа к учению Будды в постсоветское время.

Возвращение к религии происходит на новом уровне развития общественного сознания, отвергшего пройденный путь и вернувшегося к тому, что было наработано веками и тысячелетиями – духовному наследию человечества. Исход и возвращение – очередной виток спирали развития постсоветского общества. Дорогой, соединяющей прошлое, настоящее и будущее причинно-следственной связью бытия, становится дорога к Храму...

По инициативе созданного в июле 1991 года Общества буддистов Калмыкии в Элисте начинается организационная работа по строительству храма. Объявляется конкурс на лучший архитектурный проект, соз-

даются общественные фонды «Храм» и «Сонам-Добродетель». Следствием открытия железного занавеса, отгораживавшего страну от остального мира, явились визиты Его Святейшества Далай-ламы XIV в Россию. Это ускорило процесс реального воплощения идеи хурульного строительства. В 1992 году в фонд будущего монастыря Далай-лама пожертвовал 2000 долларов, а для монастырской библиотеки – полное собрание канонических текстов «Данджур». Была достигнута договоренность о послании калмыцких послушников на учебу в Дхарамсалу, осуществляемая ныне периодически.

По распоряжению Президента Республики Калмыкия К. Н. Илюмжинова «О калмыцком хурульном комплексе» от 29 июля 1994 года началось строительство храма за чертой города. Место строительства хурула, которому дается название Гедун Шаддуб Чойхорлинг, Далай-лама освящает в 1992 году. В конкурсе на лучший проект хурульного комплекса, объявленном по предложению Общества буддистов Калмыкии, победителем становится в январе 1992 года архитектор Владимир Гиляндиков. В архитектурном решении, как признается автор, во многом приходилось полагаться на интуицию. Отсутствие храмов и специальной литературы по строительству буддийских храмов приводит в проекте к синтезу архитектурных традиций. Нижняя часть Сякюсн-сюме строгой монументальностью форм напоминает древние тибетские монастыри, а верхняя часть решена в виде пагоды. Первый этаж храма состоит из вестибюля с тремя входными дверями и большого молельного зала со световым фонарем, пропускающим солнечные лучи. В глубине зала располагается алтарь и большая статуя Будды Шакьямуни.

Строительство хурула в сложных экономических условиях перестроечного периода стало возможным благодаря особому духовному настрою общества и действенной инициативе руководства республики. Возвращению к великому духовному наследию способствовали многие. Организации, оказавшие материальную помощь в строительстве поистине народного храма «Сякюсн-сюме». Светлый праздник открытия Сякюсн-сюме происходит 5 октября 1996 года.

Возведению храма предшествовала многолетняя дискуссия на страницах республиканской периодической печати о том, каким быть храму. В каких традициях его строить: калмыцких, монгольских или тибетских? Вопрос далеко не праздный, который был решён выбором «тибетской модели» автора Владимира Гиляндикова в качестве лучшего архитектурного проекта. По прошествии времени со дня открытия храма достаточно часто приходится слышать вопрос: «Почему отказались от собственной культовой архитектурной традиции?»

Обращаясь к традициям калмыцкого зодчества, отметим его происхождение от мобильных форм жилища кочевников. Войлочный дом «ишкя гер» и матерчатая палатка «майхан» явились конструктивной основой развития архитектуры монгольских народов, в том числе ее жилых, дворцовых и храмовых сооружений. Развитие шло от круга кибитки через производный многогранник переходного сооружения к четкому симметричному квадрату стационарного.

Культовая архитектура калмыков синкретична, поскольку соединяет традиции – собственно кочевнические и буддийские. Взаимосвязь и совпадение микро- и макрокосмоса в круговой планировке поселения и сферическом пространстве жилища кочевника трансформируются и включаются в мировоззренческую систему буддизма, оформленную в квадрате плана и кубическом пространстве храма. В плоскостной проекции диаграмма круга и квадрата выражает многозначную картину мира – «мандалу». Вселенская концепция материально и объемно оформлена в предметной композиции алтаря, смыслового центра храмового пространства, и субургане. В калмыцкой архитектуре субурганообразное навершие храма более характерно, нежели субурган, как самостоятельное сооружение. Таким образом, «калмыцкая модель» представляла бы ярусное сооружение с криволинейным абрисом крыши, несущей несколько ажурных субурганообразных наверший, увенчанных ганчжиром.

Выбор тибетской модели был обусловлен фактическим отсутствием культовой архитектуры Калмыкии. Более 100 буддийских храмов, больших и малых, имевшихся на ее территории в XIX столетии, были разрушены до основания в пылу культурной революции 20-30-х годов XX столетия. С ними погибли уникальные произведения живописи и скульптуры, монументальные и станковые, хранившиеся в храмах. Оставшийся от тех времен центральной башней Хошеутовский (Тюменевский) хурул представляет собой синкретизм восточных и европейских традиций. И это не могло быть положено в основу архитектурного центра национальной культуры, каким рассматривался в замысле буддийский храм. Монгольская архитектура, совместившая в себе китайские, тибетские и собственно кочевнические традиции, несомненно близка калмыцкой. Вместе с тем, несмотря на единые корни происхождения, калмыцкая культура во многом отличается от монгольской в силу своеобразия исторической судьбы народа.

Возрождение буддизма в современной Калмыкии осуществляется посредством действенной помощи тибетских священнослужителей, посланников Его Святейшества Далай-ламы XIV. Таким образом, естественным выглядит выбор «тибетской модели», взятой в основу архитектурного

решения Сякюсн-сюме, как канонический образец художественных традиций буддизма. Последние были восприняты монгольскими народами, в основном, через тибетцев, ставших северными воспреемниками индобуддийской культуры.

И вот он перед нами – белокаменный в нижней цокольной части храм, переходящий вверху в двухъярусное пагодное завершение из красного кирпича. Монументальная завершенность строгой архитектурной формы соразмерно движению вверх. Найдена гармония строго пропорционального в тектонике объема, его лаконичная выразительность. Храм не теряется в огромном пространстве степи. Стоит, горделиво возвышаясь и воспаряя в небесную голубизну позолоченным ганчжиром с 12 кольцами-ниданами, составляющими в буддийской космограмме внешний круг Сансары, колеса перерождений.

Идея «пути спасения» махаяны лежит в конструкции храма. Ступа (субурган) из символа нирваны превращается в символ ступеней на пути к ее достижению. Архаическое древо мира, воссоздаваемое в объеме жилого пространства кибитки кочевника, переосмысливается в образе мировой горы Сумеру, центра Вселенной, в пространстве буддийского храма. Ориентация по сторонам света с входом (выходом) на юг увязывает древние мировоззренческие представления калмыков, обобщенные космогонической концепцией буддизма. Таков итог тысячелетней эволюции архитектурной традиции кочевников от сборно-разборного мобильного жилища к буддийскому архитектоническому канону.

Художественным выражением его служит символика круглой скульптуры, украшающей фронтон фасадной части храма. Это две лани, поднявшие головы к Дхармачакре, Колесу Учения. Изображение их символизирует одну из ступеней жизнедеятельности Будды Шакьямуни – начало его проповеднической деятельности. А именно его первую «Бенаресскую проповедь», провозглашенную близ г.Варанаси. Первыми слушателями ее стали две лани, занявшие впоследствии свое место в символическом декоре буддийского храма. Их изображения и Колеса Учения, имеющего 8 спиц, олицетворяющих Восемь ступеней благородного срединного пути Просветления, выполнены в меди мастером Николаем Галушкиным. 4 из восьми спиц символизируют собой Четыре благородные истины, которые провозгласил Будда Шакьямуни основным положением своего Учения.

Главным смысловым центром пластического декора храма является монументальная скульптура Будды Шакьямуни, основоположника буддийского вероучения. Автор ее – калмыцкий скульптор Владимир Васькин, заслуженный художник России. До этого им были созданы образы для хурулов казаков Калмыкии, в Яшкуле и Аршань-Зельмене. Са-

мое известное его произведение – мраморная статуя Будды в ротонде, что находится недалеко от Дома Правительства. Сложность работы для Элистинского хурула состояла в огромном объеме металлической статуи. Сначала был сделан деревянный каркас статуи, обкладка глиной, чтобы снять гипсовую форму. Затем – железобетонные отливки, по которым выкованы медные детали, соединенные способом газосварки. Работу провели в течение двух недель, побив все рекорды изготовления подобного произведения. Помощниками В.Васькина были художники Петр Усунцынов, Николай Галушкин и сварщик экстра-класса Николай Таран.

Статуя Будды находится на возвышении в главной – алтарной части храма. Она изображает сидящего в падмасане Шакьямуни, одетого в монашеский плащ и держащего у лона патру, чашу для подаяний. Поза сидящего: ноги сложены под себя и подняты ступнями наружу. Лицо Будды спокойно, губы сложены в умиротворенную полуулыбку. В его выражении много национального характера, а именно достоинства и сурового милосердия. Этническое своеобразие лица дополняется волосами, приподнятыми на темени в пучок ушниши, удлиненные мочки ушей и третий глаз «урна» в виде большого драгоценного камня создают внешний облик Просветленного. Черные волосы оттеняют матовую позолоту статного широкоплечего тела Шакьямуни, прикрытого оранжевым плащом, сшитым из кусочков ткани. Перед нами – Учитель, путь которого к Просветлению может служить образцом для подражания верующим.

Статуарная пластика храмового интерьера дополняется многими скульптурными изображениями Цзонхавы, основоположника желтошапочного направления в северном буддизме; Тар, милосердных помощниц бодхисаттвы Авалокитешвары; Манзушри, покровителя Знания и Искусства и других образов многочисленного буддийского пантеона. В его состав вошли мифологические персонажи тех народов, среди которых буддизм распространялся в разные периоды своего исторического существования. В силу его многочисленности до сих пор не принята окончательная систематизация буддийского пантеона.

Согласно предложенной нашим соотечественником, исследователем культуры буддийского Востока Юрием Рерихом, в пантеоне выделено несколько групп образов в иерархическом порядке. Это просветленные (будды, бодхисаттвы и учителя веры), идамы-покровители, дхармапалы – грозные охранители учения, мандалы – схемы мироздания, иллюстрации к учению буддизма и так называемые местные (локальные) персонажи, пришедшие из добуддийских верований народов, принявших буддизм. Последняя – очень интересная группа образов, иллюстрирующих исторический процесс взаимодействия буддийских и собственных добуддийских художественных традиций.

Таким в калмыцком пантеоне является Цаган Аав (Белый Старец) – Хозяин местности и покровитель скота и плодородия, дарующий здоровье и благосостояние. В интерьере Сякюсн-сюме этот образ воссоздан в череде канонических сюжетов, иллюстрирующих 12 деяний Будды Шакьямуни, Зеленой Тары в окружении 21 ипостаси, Колеса Сансары. Живописное оформление храма осуществлялось этапами. Началом этих работ, проводившихся с 1996 года, можно считать росписи фасада храмового экстерьера. Это были изображения четырех махарадж, покровителей четырех сторон света: юга и севера, запада и востока. Каноничные росписи по сырой штукатурке созданы группой профессиональных иконописцев под руководством Эрдни Нимгирова, получившего художественное образование в Дхарамсале у тибетских мастеров живописи. Его учителем был Ген-Санги Еше, научивший его рисовать в стиле школы «Менри». Для нее характерны тонкое изящество контурного рисунка и тональная разработка цвета в колорите произведения.

В буддизме рисование уподобляется ритуалу, в котором все предписано делать согласно иконографическому канону. Канон – это свод правил изображения. Его составляющими являются композиция полотна, асана (поза) и мудра (положение рук) образов, пропорциональные соотношения в построении фигуры образа, соответствующие его канонизированному положению в пантеоне, символика цвета и линии, символика атрибутов того или иного персонажа, выражающие его функциональное предназначение – учителя, охранителя, милосердного помощника или грозного защитника.

Казалось бы, требования канона запрограммированы и лишают художника возможности творить. Он становится выразителем основных положений, пронизанных символикой образа, а сам акт творения – магией создания объектов почитания для верующих, будь это икона или статуарная пластика, изображающая того или иного персонажа буддийского пантеона. Но есть в таком канонизированном изображении сфера, где художник волен выражать свое отношение к образу иконографии. Это колорит произведения, выстраиваемый сообразно художественному чувству, собственной эстетике восприятия мира. Это этнический тип образа и детали изображения, трактуемые им без ущерба символическому смыслу иконы или скульптуры. Декоративные приемы изображения придают произведениям своеобычный характер, выражающий творческую индивидуальность автора.

Об этом думаешь, когда созерцаешь большое живописное панно, украшающее перекрытие потолка молельной части храма. Это фреска с изображением Цзонхавы с двумя учениками Кхайдубом и Жалсапом,

освященная церемониалом открытия 1 марта 2000 года. Исполнители ее буряты Алдар и Ринчен Цыдыповы, тибетец Калсанг Тамгиял и калмык Эрдни Нимгиров. За полгода напряженной работы они создали монументальное живописное произведение высокого художественного уровня. Чувство умиротворения рождает эта ярусная многофигурная композиция, изображающая ламу-желтошапочника, тибетского религиозного реформатора. Благостно выражение лица Цзонхавы, одетого в желтые одеяния священнослужителя и коническую шапку с длинными ушками, спадающими на плечи. В руках у него цветы лотоса, на которых лежат атрибуты Манзушри, бодхисаттвы Знания и Искусства. Наверху персонажи, покровительствующие Цзонхаве, внизу фигура адоранта у столика с приношениями. Справа и слева плывущие в облаках небожители с опахалами и другими атрибутами веры. Фигуры соединены между собой бело-розовыми и голубыми облаками и струйками эманации, связывающими их согласно иерархической структуре пантеона. Это придает светозарной композиции необыкновенную легкость и воздушность изображения. В грациозной пластике тел выявлен неспешный гармоничный ритм сцены презентации Цзонхавы, являющегося земным воплощением бодхисаттвы Манзушри. На это указывают его атрибуты, канонизированные в иконографии образа.

Та же тибетская традиция положена в изображение четырех махарадж на фасаде храма. Ее исполнители Мигмар Церинг, Карма Янгпаль, Алдар Цыдыпов и Эрдни Нимгиров сотворили фреску в июне-августе 1996 года. Насыщенный колорит живописи звучит монументально и торжественно. Позолота деталей придает пышный декоративный характер композиции.

Другое впечатление производят фрески в интерьере храма – в боковых частях алтарного пространства. Слева красный Амитаюс, сидящий с сосудом, наполненным аршаном, напитком бессмертия и белый четырехрукий Авалокитешвара, бодхисаттва милосердия. Большие в высоту стен фигурные изображения соразмерны статуе Будды. Амитаюс – даритель бесконечной жизни и долголетия, Авалокитешвара – персонаж пантеона, земным воплощением которого является Его Преосвященство Далай-лама XIV. Есть в этих образах статика замкнутого пространства, очерченного четким контурным рисунком. Авторами многоцветной и достаточно лапидарной в колорите композиции являются иконописец Эрдни Нимгиров и художник Александр Поваев.

В настоящее время живописный декор покрывает стенные плоскости молельной части храма, разделенной колоннами на три нефа: центральный и боковые правый и левый. Колонны, как и перекрытия, несут орнаментальные композиции из геометрических фигур, цветов и драконов,

обвивающих стволы колонн. Много тканных панно, икон, занавесей и других культовых атрибутов, создающих особую атмосферу приподнятой торжественности ритуала. Живописная полихромия росписей и икон, блеск и переливы драгоценной парчи и атласа, сочная рельефная выразительность алтарной утвари в пространстве храма создают незабываемые впечатления от синтеза искусств, гармонично соединившихся в храме Сякюсн-сюме.

Высокой духовностью наполнено художественное оформление храма: скульптура и храмовые росписи, несущие Просветление. Оно – смысл буддийского Знания. Здесь в душах людей происходит таинство приобщения к нравственно-этическим нормам Бытия, которые преподал великий Будда. Им очерчен срединный путь духовного самосовершенствования. Жизнь исторической личности отмечена тремя вехами-ипостасями: царевич Сидхартха Гаутама, Шакьямуни, аскет из племени Шакья, и наконец, просветленный – Будда Шакьямуни.

Известны его 12 деяний: нисхождение с неба Тушита, рождение принцем, овладение светскими науками, женитьба и наслаждение земными радостями, четыре встречи (с болезнью, старостью, смертью и аскетом) и уход из дома, практика аскезы, испытание Мары и победа над ним, просветление, первая проповедь и проповедническая деятельность в течение 45 лет, уход в Нирвану.

Этими сюжетами расписаны правая и левая стены молельной части храмового пространства. Проделан огромный кропотливый труд, требующий высокого профессионализма исполнения и творческого горения. Стены грунтовали, добавляя клей, затем наносили контурный рисунок по подготовленным соответственно каноническим требованиям трафаретам и только затем расписывали, закрашивая сначала большие плоскости, потом меньшие и детали, вызолачивая и оконтуривая изображение. Цвета в процессе написания предписано не смешивать. Поэтому так важно было найти и выбрать нужные тональные соотношения цвета в колорите фресок. Все вместе это составит своеобычный стиль изображения, что может стать свидетельством появления новой живописной школы. Думаем, основы ее были заложены в стенах калмыцкого храма Сякюсн-сюме, первого храма в хурульном комплексе Элисты.

Литература:

1. Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. Москва-Рига: Нартанг; Угунс. 1991.
2. Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство. Элиста: ККИ, 1991.

3. Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. М.: Наука, 2005
4. Пюрвеев Д.Б. Архитектура Калмыкии. М.: ККИ, 1975
5. Черников С.С. Памятники архитектуры ойрат-калмыков // Записки КНИИЯЛИ. Элиста, 1960

Гедеева Д.Б.,
кандидат филологических наук
(Калмыцкий государственный университет)

БУДДИЙСКАЯ ЛЕКСИКА В КАЛМЫЦКИХ МИКРОТОПОНИМАХ

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант №13-04-18022е

Калмыцкая топонимическая система начала складываться более четырех столетий назад, когда калмыки перекочевали из Центральной Азии в Восточную Европу, на берега Волги. Несмотря на то, что интерес исследователей к калмыцким топонимам, как к памятникам языка, истории, культуры, географии присутствовал всегда, они все еще остаются малоизученной областью в лексической системе калмыцкого языка.

Исчезновение со временем уникальных топонимов обусловило в последнее время более пристальное внимание исследователей к изучению топонимического состава Калмыкии.

Изучение калмыцкой топонимии дает материал не только по истории языка, но и позволяет установить физико-природные условия, в которых жил народ, особенности их материальной и духовной культуры, тип хозяйственной деятельности. Названия отражают особенности рельефа и почвенный покров местности, водоемы и их части, названия родов, кочевавших по данной территории, имена людей, имевших отношение к географическому объекту, растительный и животный мир.

Исследованию калмыцких топонимов посвятили свои труды такие ученые, как И.В. Борисенко [1], В.Э. Очир-Гаряев [5], М.У. Монраев, В.Н. Хонинов, Корсункиев Ц.К.[2], Н.А. Кичикова.

Нами предпринята попытка изучить топонимы, собранные в ходе экспедиции по территории Калмыкии в 2013 г., и в данной статье мы хотим рассмотреть тематическую группу микротопонимов, имеющих буддийское происхождение.

Исследуемые микротопонимы можно разделить на названия, связанные с культовыми постройками, именами священнослужителей, ритуала-

ми и ритуальными предметами. Они встречаются в гидронимах – названиях водоемов, оронимах – названиях положительных и отрицательных рельефах, фреаратонимах – названиях колодцев.

Наиболее употребляемым словом в названии местности является слово *хурл* 'монастырь': *Хурлын орм* 'следы от хурула' (Сарпинский район), *Хурлын бүүр* 'место, где был хурул' (Кетченеровский район), *Хурла сала* 'хурульная балка' (Городовиковский район), *Хурл хурач* 'место, где собираются на молебен' (Кетченеровский район), *Хурлын шатта худг* 'срубный колодец хурула' (Кетченеровский район), *Хурла хуучн үвлзң* 'старое зимовье хурула' (Кетченеровский район). К культовым постройкам относятся также слово *цаца* 'часовня': *Цацан Цаһан* 'Белое (озеро) у цацы' (Октябрьский район), *Ээвән цац* 'цаца Ээви' (Кетченеровский район), *Һурвн удта цаца* 'цаца с тремя ивами' (Яшкульский район). Встречается слово *сүм (сөм)* 'храм': *Сүмән арл* 'остров, где находится храм' (Юстинский район), *Сүмән булң* 'уголок, где находится храм' (Юстинский район), *Сөмин сала* 'балка у храма' (Ики-Бурульский район), *Сүм* 'храм' (Лаганский район).

Функционируют названия местностей и реки с именами священнослужителей: *Шар эмч гелң* 'монах Шар эмч' (Ики-Бурульский район), *Четр багшин хурл* 'хурул настоятеля Четыра' (Яшкульский район), *Гелңгин сөг* 'лощина гелонга' (Малодербетовский район), *Аҗ гелң* 'монах Аджи' (Юстинский район), *Бичкн гелң* 'маленький гелюнг' (Кетченеровский район).

Есть названия со словом *мани*, что означает надпись с мантрой: *мааньта* 'с мантрой' (Яшкульский район), *мааньта толһа* 'курган с мантрой' (Яшкульский район). Есть воспоминания старожилов о том, что в местности *Мааньта* среди барханных песков, рядом с колодцем стоял шест с молитвенными флажками [Корсункиев, 1983].

Есть микротопонимы, которые свидетельствуют о ритуалах, проводимых в определенной местности: *Тәклин һурвн толһа* 'три кургана, где делают подношение' (Кетченеровский район), *Мөргүлин толһа* 'курган, где делают простирания' (Лаганский район), *Овата* 'с насыпью' (Целинный район). Последний микротопоним перенес свое название на населенный пункт, перейдя в разряд ойконимов.

К буддийским терминам можно, на наш взгляд, отнести и популярный в Калмыкии, Монголии, Китае, Средней Азии, Алтае и Восточной Сибири географическое название источника – *аршан*. Это слово произошло от санскритского «рашийан» – нектар, напиток богов. И в ритуальной буддийской практике так называют освященную молитвами шафрановую воду. В народе это слово обозначает 'целебный напиток, нектар, святая вода' и им называют источники с минеральной или просто вкусной пре-

сной водой. Таких топонимов встречается несколько: *Аршань* (пригород г. Элисты), *Аршан Зельмн* 'нектарный напиток' (Сарпинский район), *Аршан булг* 'нектарный родник' (Целинный район), *Аршан гоожур* 'нектарный ручей' (Сарпинский район).

Есть топоним в Кетченеровском районе *Чөөрән хамр* 'Возвышенность, где находится монастырь Чееря'. Местные жители рассказывают, что на возвышенности когда-то был построен монастырь, который затем был разобран и перенесен в пос. Ики-Чонос в Целинном районе.

Образование топонимов с буддийской тематикой происходило в разное время. Так, названия *хурлын орм* 'следы от монастыря', *хуурлын бүүр* 'место, где находился монастырь', *хурла хуучн үвлзң* 'старое зимовье хурула' появились, вероятнее всего, после революции, в советское время когда уже были разрушены храмы и на местности остались только их остатки. Названия *хурла сала* 'балка у хурула', *хурл хурач* 'место сбора для молебнов', *хурлын шатта худг* 'срубный колодец хурула', *Чөөрән хамр* 'мыс, где находится чееря 'могли появиться и ранее во время функционирования монастырей.

Таким образом, калмыцкая микротопонимия представляет собой интересный источник для изучения истории народа и ее духовной культуры.

Литература

1. Борисенко И.В. Топонимы Ергеней (дореволюционный период) // Ономастика Калмыкии. Элиста: КНИИФЭ, 1983. С. 35-51.

2. Корсункиев Ц.К. Топонимия Яшкульского района // Ономастика Калмыкии. Элиста: КНИИФЭ, 1983. С. 57-72.

3. Кичикова Н.А. Топонимия Республики Калмыкия как составная часть ономастического пространства Российской Федерации. Автореферат диссертации кандидата филологических наук. 10.02.01 – русский язык Волгоград, 2011. 25 с.

4. Монраев М.У. О гидро-оронимических терминах и изменении топонимии Калмыкии. Этнографический сборник КНИИЯЛИ. Вып.1. Элиста, 1976. С.148-152.

5. Очир-Гаряев В.Э. О происхождении названия Зунда Толга // Живой язык: теоретические и социокультурные аспекты функционирования и развития современных монгольских языков. Материалы Международной научной конференции. 30-31 октября 2007 г. Элиста:Изд-во Калмыцкого госуниверситета, 2007. С. 103.

6. Хонинов В.Н. Калмыцкая топонимия: лингвокультурологический аспект. М., 2010. 160 с.

Бакараева Н.Ф.
(Калмыцкий государственный университет)

ПАЛОМНИЧЕСТВО КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ КАЛМЫКИИ

Паломничество в буддизме имеет такие же древние корни, как и сам буддизм. Паломничество не только способ выражения религиозных чувств, но и духовная практика, которая имеет высокий религиозный смысл. Посещение святых мест, связанных с именем Будды Шакьямуни, его рождением, просветлением, «поворотом колеса учения» – дарования учения, уходом в нирвану, закладывает причины для скорейшего достижения состояния просветления, то есть состояния самого Будды. В этом заключается смысл дхармаятры или «буддийского круга» паломничества для последователей Будды. Посещение таких святых мест очищает негативную карму, закрывает в перерождение в трех низших уделах, то есть в аду, в мире голодных духов и в мире животных.

Его Святейшество Далай-лама – духовный лидер буддистов в книге Суниты Двиведи «Буддийское наследие Индии» приводил слова самого Будды о паломничестве: «Наш милосердный учитель Будда Шакьямуни сказал, что в грядущие времена людям, интересующимся его учением, необходимо рассказывать о местах, связанных с основными событиями его жизни. Им следует говорить, что «здесь Пробуждённый родился», «здесь он достиг просветления», «здесь вращал Колесо Дхармы» и, наконец, «здесь обрёл покой нирваны». Следуя учению о причинно-следственной взаимосвязи, мы верим, что почитание качеств и свершений Будды посредством таких практик, как паломничество, обхождение вокруг святынь и подношения, помогает нам обрести те же достижения. И действительно, продолжает Будда, те, кто верит в его деяния и осознанны в своих поступках, после смерти отправятся в высшие миры»[1].

Традиция паломничества как тантрической йоги была заложена в Индии великими адептами, стремившимися к достижению состояния Будды. После достижения состояния Будды, паломничество становится искусным средством принесения пользы другим живым существам. Сам Гуру Ринпоче сначала демонстрировал методы тантрической медитативной практики, путешествуя от одного святого места к другому. В итоге он достиг просветления.

Существуют много примеров, демонстрирующих эффективность паломничества. Паломничество становится духовной практикой для людей, которые не способны медитировать всю свою жизнь в уединении

или упражняться в дисциплине, соблюдая монашеские обеты. Так, после двенадцати лет паломничества Джогипа, у которого были сложности в понимании учения, очистил свой ум от загрязнений и достиг состояния Будды. Другой индийский тантрик Удхалипа с помощью йоги паломничества обрел сверхъестественные способности[2].

Среди калмыцкого народа с давних времен было немало самоотверженных, сильных духом людей, которые преодолевали немыслимые с точки зрения современных людей трудности, чтобы достичь святой земли Тибета. Хождения калмыков в Тибет обусловлены тесными и длительными духовными связями калмыцкого и тибетского народов. Об этом свидетельствуют сохранившиеся рукописи 19 – начала 20 веков: «Сказание о хождении в тибетскую страну Малодербетовского Бааза-багши», «Маршрут (описание) путешествия в Тибет номчи-цорчжи-багши Пурдаш Джунгруева», «Предсказание Будды о доме Романовых и краткий отчёт о моих путешествиях в Тибет 1904-1905 гг.» Багши Эркетеновского хурула Дамбо Ульянова. Известно, что в начале 20-го века в Тибет совершила паломничество женщина, духовная подвижница Дари-эджи (Цаган Халга Эрдниева). Также калмыки отправлялись в паломничество в Монголию, страну предков, откуда пришли 400 лет назад. Об этом также сохранились свидетельства. Одна из них – это рукопись багши Большедербетовских хурулов Дорджи Сетенова, отправившегося для «богомоления» в Монголию – «Путешествие по Монголии заведующего всеми хурулами Большедербетовского улуса багши Дорджи Сетенова».

Сегодня традиция паломничества возрождается в республике. В родных калмыцких степях есть немало мест, священных для каждого калмыка. Поэтому каждый год небольшие группы, посещают такие места: Хошеутовский хурул, гора Богдо, Одинокое дерево, где недавно открыли 8 буддийских ступ, рассказывающих о восьми чудесных деяниях Будды Шакьямуни. Монголия также остается важным местом паломничества. Гору Кайлас посетили уже десятки паломников из Калмыкии. Кайлас – святая гора для буддистов всего мира, а также представителей джайнизма, индуизма и бон. Каждому из представителей этих религий Кайлас (или Кайлаш) одинаково дорог. В свое время геше лхарамба Тензин Дугда – наставник многих буддистов Калмыкии, рассказывал, что в буддизме эта гора считается святой – местом Чакрасамвары. В нашем обыденном человеческом видении, мы видим просто гору, но на самом деле – это мандала Чакрасамвары, божественный дворец.

Более того, в священных текстах говорится, что на ней до сих пор пребывает 16 архатов. И в молитве, которая называется «Подношение 16 архатам», есть строчки: «Вы, все еще пребывающие на горе Кайлаш, не

ушедшие в Нирвану». Многие великие йогины совершали свои практики на горе Кайлас, в их числе известный практик Миларепа. Для каждого буддиста побывать на священной горе Кайлас – исключительная удача. Калмыцкие буддисты посещали Непал, Шри-Ланку. Но, самым массовым паломничеством на сегодняшний день является паломничество на ежегодные учения Его Святейшества Далай-ламы XIV в Индию с посещением святых мест Будды Шакьямуни.

В 2007 году впервые Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче и администрация Центрального хурула Калмыкии организовали массовое паломничество буддистов России в Индию, в город Дхарамсалу. В ноябре 2007 года был проведен первый в истории буддизма ритуал Пуджи долгой жизни Его Святейшества Далай-ламы от имени буддистов России и Монголии. С того времени и по настоящее время поддерживается традиция проведения ежегодных учений Его Святейшества Далай-ламы XIV для буддистов России и организации паломнических поездок по святым местам Индии, связанных с именем Будды.

С каждым годом число паломников из Калмыкии только увеличивается: все больше людей понимает пользу от этого вида духовной практики. Поэтому организация коллективных поездок в Индию, на Учения Его Святейшества Далай-ламы остаётся одним из приоритетных направлений деятельности Центрального калмыцкого хурула. Учения организуются с единственной целью: принести пользу как можно большему числу живых существ посредством продвижения общечеловеческих ценностей — миролюбия, любви, сострадания и доброты.

Паломник сегодня – это мирянин, движимый намерением накопить заслуги для лучшего перерождения, обретения земных благ, привлечения удачи или искупления неблагих деяний, для которого паломничество является важной частью жизни. Паломничество по особым местам духовной силы, которые возникли сами по себе или с благословения духовных Учителей, – это возможность совершить такие практики, как простирание, обхождение, начитывание мантр, проведение ритуалов. И время, и место для буддиста имеют большое значение.

В буддийском календаре существуют особые дни: 8-й, 15-й, 29-й, 30-й лунные дни, а также священные месяцы Цаган сар и Ур сар, когда сила благих и неблагих поступков увеличивается во много раз. Места, особенно связанные с именем самого Будды, имеют такое же большое значение. Перед посвящением Калачакры в Бодхгае в 2012 году Его Святейшество Далай-лама XIV сказал, что посвящение Калачакры в таком святом месте, где Будда Шакьямуни достиг просветления, приравнивается к 7 посвящениям Калачакры в других местах.

Каждый паломник стремится совершить как можно больше благих заслуг на святой земле. Его Святейшество дает такое определение паломничеству: «Любое путешествие в святое место, если оно сопровождается правильной мотивацией, превращается в паломничество». И главная мотивация – это измениться самим в лучшую сторону, породить в себе бодхичитту – мысль о помощи другим живым существам, это большая работа души, сознания, путь самосовершенствования. Неотъемлемой частью паломничества всегда будут физическое усилие, эмоциональное удовлетворение и благодатное чувство сопричастности великой истории, знакомство с духовной и материальной культурой буддийских народов других стран.

Паломничество сегодня – это укрепление связи времен, когда каждый паломник становится звеном великой цепи, связывающей прошлое и будущее калмыцкого народа, что, в конечном счете, способствует духовному единению и укреплению нравственного потенциала народа. Оно играет важную роль в укреплении национального самосознания и духовном возрождении народа.

Литература

1. Двиведи С. Буддийское наследие Индии. М.: Океан мудрости, 2012.
2. Йога паломничества [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://savetibet.ru/2011/03/20/pilgrimage.html

Кокшаева Н.О.,
кандидат филологических наук
(Калмыцкий государственный университет)

ИЗ ИСТОРИИ ВЕРОВАНИЙ КАЛМЫКОВ ПО ДАННЫМ АВТОРСКИХ ДОКУМЕНТОВ ПЕРЕПИСКИ XVIII В.

Буддизм, как религия, является неотъемлемой частью культуры всех монголоязычных народов. Его распространение среди монголоязычных народов связано с Индией и Тибетом, а также с именем основателя школы Гелугпа – Цзонкапой Лобзанг Драгпа. В древние времена монгольские племена, как и все кочевые народы, имели передвижной храм (в войлочной юрте, кибитке). Религиозные службы, молебны и другие ритуальные мероприятия проводили буддийские священнослужители, присланные из Тибета, а также местные мастера буддийских практик.

В фондах НА РК среди документов за 1750 г., а также в Российском государственном архиве древних актов [1] были обнаружены уникальные документальные материалы, относящиеся к эпохе правления Дондук-Даши. Они интересны по содержанию, структуре и по сосредоточенных в них сведениям о вероисповедании калмыков далекого исторического времени. Известно, что, буддийское учение было распространено среди монголов со времён правления Чингис хана, а школа Гелугпа, была основана в начале XVI в. в Халхе-Монголии и среди западных монголов – ойратов. По утверждению академика Б.Я. Владимирцова [2], «... часть ойратов, перекочевавшие в XVII веке на Волгу, где они живут и поныне, исповедуют все ту же свою веру».

Лексика, относящаяся к данной теме, даёт возможность расширить наши знания о веровании калмыков в прошлые эпохи. В последнее время появились достаточно солидные исследования известных калмыковедов-филологов, историков (П.Ц. Биткеева, Э.Ч. Бардаева, Г.Ц. Пюрбеева, Э.У. Омакаевой, Э.П. Бакаевой и др.).

Наша статья посвящена лексике, отражающей религиозные верования калмыков XVIII в. Выявленный лексический состав является наименованиями буддийских сооружений, ритуальных принадлежностей и определённых бытовых предметов священнослужителей и распределен на следующие тематические подгруппы:

а) буддийские сооружения: ойр. *kürē*, стп.-м. *küriy-e*, *süm-e* халх монг. калм. *сүм~сүм*, *хүрээ* ‘монастырь, храм’. Интересен тот факт, что описываемый храм находился на территории современного Башкортостана;

ойр. *suburγa*, стп.-м. *suburγ-a,* халха-монг. *субурган*, калм. *суврһ* ‘ступа – священное сооружение’, в которое закладывают священные буддийские сутры, книги, благовонные травы, драгоценности и т.д., оно строится в честь знаменательных дат, событий или посвящается известному священнослужителю (ушедшему в мир иной);

б) слова, относящиеся к верованию: ойр. *tenggeri*, стп.-м. *tengri~tngri*, халха - монг. *тэнгэр*, калм. *теңгр* ‘небо, божество’ (заимст. из тюрк.) (санскр. Dēva, тиб. Lha); ойр. *γurban erdeniyin ölzöyigōr*, стп.-м. *γurban erdeni-yin ölzöyi-iyer*, халха-монг. *гурбан эрдэнийн өлзийгөөр*, калм. *һурвн эрднин өлзәһәр* “С Благословения Трех Драгоценностей”; ойр. *γurban erdeni* (заимст., в санск. *Trirātna.* тиб. *dkon-mchog-gsum* ‘Три Драгоценности’), стп.-м. *γurban erdeni*, халха-монг. *гурбан эрдэни*, калм. *һурвн эрднь* “Три Драгоценности: Будда, Дхарма – учение, Сангха – монашеская община”; ойр. и стп-м. *Burxan ~ burxan*, халха-монг. и калм. *бурхан~бурхн* (заим. тюрк.) ‘божество, Будда’; ойр.и стп.-м. *xubilxu~qubilqu*, халха-монг. и калм. *хувилах~хувлх* ‘возрождать-ся, переродиться, превращаться’; ойр.

и стп.-м. *xubilγan~qubilγan*, халха-монг. и калм. *хубилган~хүвлһән* 'перерожденец, реинкарнация';

в) предметы культового обихода: ойр. *olon šütēn*, стп.-м. *olan sitügen*, хал-ха-монг. *олон шүтээн*, калм. *олн шүтән* 'много статуэток, святынь; алтарь'; ойр. *olon bičiq*, стп.-м. *olan bičiq*, халха-монг. *олон бичиг*, калм. *олн бичг* 'сутры, ксилографы', рукописи буддийского содержания; ойр. *Dolōn cögücö* (*cögöcö*), стп.-м. *doluγan cögüce*, халха-монг. *долоон цөгцө*, калм. *долан цөгц* 'семь ритуальных чашек для подношений на алтаре'; ойр. и стп.-м. *nigen zandan cögücö* (*cögöcö*)~*nigen zandan cögüce*, халха-монг. *нэгэн зандан цөгцө*, калм. *негн зандн цөгц* 'одна чашка из сандалового дерева' или 'сандаловая чашка';

г) служители культа, священнослужители: ойр. и стп.-м. *Dalai blama~ Dalai blam-a* "Далай-лама – Верховный Глава буддийской церкви, первосвященник ламаистской церкви".

В древних монгольских источниках можно найти множество примеров употребления слова *dalai* в исконном и переносном значениях. Например, это слово встречается в фольклоре, в эпосе «Гэсэр» *dalai* – 'море' в значении 'большое, великое, необъятное'. Реминисценцией именно этого значения являются титулы первых монгольских ханов, а также титул Далай-лама. Здесь *dalai* означает *море мудрости*, присвоенный туметским Алтан-ханом главе ламаистской церкви Тибета Соднам-Чжамцо в период распространения буддийской (ламаистской) религии в Монголии (XVI в.). Этот титул присваивали особо отличившимся буддийским деятелям *nom-un dalai* 'море знаний', *erdem-ün dalai* 'море достоинств', *oγtarγui-yin dalai* 'Небесное море, море пространства' – титул был присвоен Зая-пандите – проповеднику буддизма в Южной Монголии. Данные словосочетания являлись эпитетами, образными определениями.

Ойр. и стп.-м. *Dalai blamayin gegēn~Dalai ~ blam-a-yin gegegen*, халха-монг. и калм. *Далай ламын гэгээн ~ Дала-ламин гегән* "Его Святейшество Далай-лама"; ойр. *gegēn,* стп.-м. *gegegen*, халха-монг. *гэгээн* и калм. *гегән* – 'один из высших санов буддийского духовенства'. Титул высших духовных особ присущий почтительному стилю, характерному языку эпохи средневековья [3].

Ойр. и стп.-м. *xutuqtu~xutuγtu*, халха-монг. *хутагт* и калм. *хутгт* 'святой', высший сан буддийского духовенства, например, *Rabdan gelüng ~ Rabdan gelüng* (тиб. *Rab-stan dge-slong*) буддийский монах Рабдан, принявший на себя 253 монашеских обета', третья монашеская степень в ламаизме; *γavang gedeq manji*, ойр. и стп.-м. *manji~manji* (религ.) 'послушник буддийского монастыря по имени Гаван';

д) бытовые предметы буддийских священнослужителей:

ойр. *tömörölöqsön abdara*, стп.-м. *temürliq abdar-a*, халха-монг. *төмөр авдар*, калм. *төмр авдр* 'кованый сундук', сундук (-чок), ларь, обитый железом, обтянутый железными пластинками, для хранения буддийских ритуальных принадлежностей';

ойр. и стп-м. *cayān abdara~abdar-a*, халха-монг. и калм. *агаан авдар~ цаһан авдр* 'украшенный серебряными пластинками, сундук, ларец' (досл. белый, может быть серебряный), *abdara* 'ларец' (заимст. из тунгусо-маньчжурского языка);

ойр. *donjiq* 'сосуд в виде кувшина для ритуальных мероприятий';

ойр. *γadara*, стп.-м. *γadur-a* 'металлический таз' для умывания, 'металическая чашка', в словаре современного калмыцкого языка не значится;

ойр. *xoyor xoton bekeris* 'два котла для буддийской кухни'; в словарях стп.-монг. и совр. монг. языка не значится, в КРС (с. 78) бакрсн 'котёл плоскодонный'.

ойр. *xaram xayisun* 'специальный котел для приготовления еды', возможно, чугунный, приобретенный в Крыму (Xaram – Крым);

е) слова, относящиеся к религиозной службе:

ойр. *nom delgerǖlüqči*, стп.-м. *nom delgeregülügüči*, халха-монг. и калм. *ном дэлгэрүүлэгч~ном делгрүлэгч* 'проповедник';

ойр. и стп.-м. *mörgöl~mörgül~mürgül*, халха-монг. калм. *мөргөл~мөргл* 'религиозная служба, богослужение, молебен, простирание';

ж) драгоценные металлы, деньги:

ойр. и стп.-м. *olon altan~olan alta*, халх монг. и калм. *олон алтан~олн алтн* «золото, много золота»; слово *altan* древнетюркского происхождения.

Ойр. и стп.-м. *olon mönggün~olan mönggü*, халха-монг. *олон мөнгөн*, калм. *олн мөңгн* 'много серебра; денег';

ойр. *šara γouli*, стп.-м. *šira γauli*, халха-монг. и калм. *шар гууль~шар һууль* 'желтая латунь'. Здесь речь идёт о строительстве буддийского храма, на строительство которого были заложены драгоценности и израсходовано много денег, драгоценностей;

з) ойр. *olon šalir*, стп.-м. *olan šalir* (заимст. из тиб., а в санскр. *šarīra*) 'трупы, мумии'.

Рассмотрим отдельные предложения из архивных текстов: ойр. *xutuqtu colotoi nige blamayigi Dalai blamayin gegenēse ešitei mongγol bida xoyortu ireji* "из Резиденции Его Святейшества Далай-ламы прибыл лама в высоком звании – хутукты к нам (Калмыцкое ханство) и в Монголию". *Odōki ene mani šine üzüq γaryād suruxdu ene üzügiyin kimda tölöö ni olon küün mededeq //* "Этот лама создал новую письменность. Алфавит этой письменности прост, и начертания букв выучить несложно. Многие зна-

ют и читают". *Tani olon küböüd čigi üzēd ötör mini kelēr surdaq bišu* "Даже многие ваши дети могут быстро изучить это письмо и будут говорить на моём языке". *öüni urda cöyiyo üzüq gedeq nige blama xoučin eke üzüq gedegi yaryaji* "До этого пользовались другой письменностью '*coyiyo üzüq*', созданной ламой, та была древняя письменность". *odō čigi mongyoliyi olonki tere eke üzüqēr bayidaq* "И даже сейчас многие монголы пользуются для общения этой древней письменностью" . *Tere xoučin üzüq yaryāči blamayin xubilyān gedeq//* "Говорят, создатель той древней письменности был перерожденцем ламы".

Xoyiduki blamayin xubilyān cecen Šabrong geqčiyigi manai ene cātan soxor tarbayin öbökü aldar Ķā gedegi xān-tan Zoudu ilgeqsen. "Говорят, последующий перерожденец по имени Цэцэн Шабронг, прадедом которого являлся известный Ка, а также и Сохор Тарбая нашего цатанова рода, хан (калмыцкий) направил учиться в Тибет". *Dalai blamayin gegēndü ayiladxaji errd. cecen Šabronggi nāru zalaji yabutala mōn ene eštegiyin zaxadu kito xara gedeqtü öödöö boluqsan.* "Говорят, он получил благословение самого Далай-ламы. И когда Цецен Шаброн возвращался назад (домой), именно в монастыре, расположенном на границе с Башкирией, под названием «*Kito xara*» скончался". *Teyin-küdü irelceqsen šabinariyin kürē bolōd olon sayigiyini Sanjib abči oduqsan.* " В то время это был храм шабинеров – младших служителей. И самое ценное (надо полагать храма) забрал с собой Санжив". *Töünēse tasuraji xocoroqsoni ene xutuqtuyin kürē geqči ene.* «После этого прервалась всякая связь (надо полагать, с Тибетом). Остался только священный храм». *Sanjibā Zöün yartu oduqči šabinartu baya xošoud noyon asutai.* "А Санжиб стал младшим хошутским нойоном над теми, возвратившихся в Джунгарию, учениками". *Lhvang Norbu gedeq küüni küböün-dü xubilji* "И, говорят, он (надо полагать тот самый лама) переродился в сына человека по имени Лхагван Норбу" [4].

Обозрение религиозной буддийской лексики свидетельствует о том, что словарь авторских документов содержит значительный материал по истории и этнографии, мифологии и языку калмыков прошлых эпох, представляя, таким образом, названия уже исчезнувших реалий и понятий. Вышеназванная лексика религиозного характера вошла в лексический арсенал письменного калмыцкого языка опосредовано через старописьменный монгольский язык. По своему происхождению в основном является заимствованиями из санскрита и тибетского, древнетюркского языков и языка уйгуров.

Обнаруженный в фондах Российского архива древних актов документ относится именно к середине XVIII в. К сожалению, в нем нет указаний на авторство и место составления. Сведения, содержащиеся в нем,

подтверждают религиозные верования калмыков. Кроме упоминания о монастыре *kürē* (сюме), находившемся когда-то на территории Российского государства, а именно в Башкирии, иных сведений подобного рода в нем не имеется.

Литература

1. Российский государственный архив Древних Актов. Фонд 110 опись 2 (216/1/А) ед. хр. 11-б, (г. Москва).

2. Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. Буддизм в Тибете и Монголии. Москва. 2002. С. 134.

3. Бадмаева Л.Б. Язык бурятских летописей. Улан-Удэ. 2005. С. 98.

4. Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК). 1750 г., Фонд 36 опись 1, дело 319 лист 1360.

Марзаева М.Б.
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)

БУДДИЙСКИЕ КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ КАЛМЫКИИ

Статья выполнена в рамках проекта «Этнокультурная политика в мультиэтничном регионе: конструирование этничности» Программы фундаментальных исследований секции истории ОИФН РАН «Нации и государства в мировой истории».

Новейшая история калмыцкого народа характеризуется ростом этнического самосознания калмыков. Развивающиеся процессы возрождения национальной культуры в Калмыкии способствуют активному институциональному восстановлению буддийской религии. Возрождение буддизма в республике характеризуется развитием общин различных направлений, активным культовым строительством, организацией визитов известных учителей.

В связи с этим исследования буддизма как традиционной религии калмыцкого народа приобретают особую актуальность. Различные аспекты развития буддизма в Республике Калмыкия освещены в трудах многих калмыцких ученых [1]. Однако современная культовая архитектура Калмыкии ещё не стала предметом специального изучения в научных кругах.

Дореволюционная буддийская архитектура калмыков описана в работах И. А. Житецкого, К. И. Костенкова [2]. Эта тема исследования была продолжена калмыцкими учеными Д. Б. Пюрбеевым, И. В. Борисенко, Э. П. Бакаевой.

В монографии Д. Б. Пюрбеева «Архитектура Калмыкии» рассмотрена эволюция развития культового зодчества калмыков при переходе на оседлый образ жизни: от молельных *хурла-гер* до монументальных сооружений [3]. Он пишет: «Главной особенностью калмыцкой архитектуры является то, что в ее основе лежит эволюция *гера*, народного кочевого жилища. Спецификой формирования плана культовых сооружений Калмыкии является эволюция круга (форма плана *гера*), который через производные 12-, 8-, и 6-гранники приходит к четкому квадрату» [3]. Далее исследователь делает вывод: «Глубоко национальные черты калмыцкого зодчества, сложившиеся из сборно-разборных кочевых построек, имеющих ряд характерных особенностей, таких, как легкость, портативность, рациональное использование строительного материала, свободная трансформаця архитектурного пространства, гармоничный синтез искусств в архитектуре, нашли отражение в развитии монументальной культовой калмыцкой архитектуре» [3].

Автор книги «Храмы Калмыкии» И. В. Борисенко отмечает: «Крупные хурулы Калмыкии зачастую имели определенную специализацию в той или иной области знаний. Так, в Икицохуровском улусе находился хурул Эмчи Ахатеп, который славился своими эмчи-врачами. Желающие совершенствоваться в астрологии – зурачи тяготели к Большому Малодербетовскому хурулу. Дунду хурул в Малодербетовском кочевье был центром зурачей – живописцев [4]».

Дореволюционным ступам Калмыкии посвящена статья Э. П. Бакаевой «О субурганах в Калмыкии» [5]. Ее автор описывает характерные типы субурганов, существовавшие в калмыцкой степи. Современные буддийские ступы на территории республики рассмотрены в публикациях А. Г. Кукеева, Б. А. Шантаева, М. Б. Марзаевой, Ч. А. Санджиева [6]. К 10-летию хурула Сякусн-Сюме была издана книга «Хурулы Калмыкии», которая знакомит с памятниками калмыцкого зодчества [7].

В данной статье мы рассмотрим развитие современного буддийского культового строительства в Республике Калмыкия. Источником для анализа послужил полевой материал автора.

В дореволюционный период истории у калмыков было более ста буддийских храмов (хурулов), религиозных образовательных центров, ступ (*субурганов*). За годы антирелигиозной политики Советского государства все буддийские хурулы были закрыты.

Благоприятная ситуация для возрождения традиционной культуры калмыцкого народа сложилась в конце 1980-х годов. Первое собрание буддистов Калмыкии и Астраханской области состоялось в 1988 г., где главной задачей было объявлено открытие хурула. Первым культовым

зданием для буддистов республики стал молельный дом Элистинской общины. Большую помощь в оформлении здания по буддийским канонам оказали бурятские священнослужители [8]. Молельные дома из приспособленных помещений были первыми буддийскими храмами во многих районах Калмыкии, новые хурулы по всем буддийским канонам были построены позднее.

После долгих лет атеизма, воодушевленные свободой вероисповедания, верующие стремились построить собственные хурулы в каждом районе. Несмотря на финансовые трудности 90-х годов XX в., отсутствие опыта возведения подобных сооружений культовое строительство в Калмыкии приобрело характер народной стройки. За два последних десятилетия буддийские хурулы открыты во всех районах, кроме Яшалтинского.

Первым в республике был построен Дерделинг хурул в г. Лагань (1995). Далай-лама XIV, посетивший республику в сентябре 1992 г. освятил строящийся хурул и внес пожертвование на его возведение. Гипсовые отпечатки его ладоней и подаренная им танка-икона с изображением Будды Шакьямуни стали главными реликвиями храма. Хурул был построен коллективом Лаганского машиностроительного завода на народные пожертвования. Особую красоту типовому зданию храма придает ярусная крыша с изогнутой пагодой.

В 1996 г. крупным событием для буддистов республики стало открытие хурульного комплекса Сякюсн-Сюме «Геден Шеддуп Чойкорлинг» (Святая обитель теории и практики школы Гелуг) в пригороде г. Элиста. Установленные на въезде, символические ворота напоминают о вступлении на землю особого сакрального места. В центре комплекса расположено двухэтажное здание хурула, построенное по канонам тибетских монастырей. На первом этаже храма расположен молельный зал, на втором этаже библиотека, комната для медитаций, кабинеты для индивидуального приема посетителей. Помещение двухъярусной пагоды предназначено для утренних ритуалов. На обширной территории комплекса площадью в 49 *га* помимо самого храма расположены домик для монахов, летняя резиденция Далай-ламы XIV, ступа Просветления. Таким образом, пространственная структура хурульного комплека сохранила традиционно сложившееся планирование буддийских храмов калмыков кочевой степи.

Данный хурул был возведен в статус «Ламин киит» после открытия храма «Золотая обитель Будды Шакьямуни» (2005) в центре столицы республики. Исторически титулом «киит» калмыки именовали монастыри, находящиеся в живописном и уединенном месте. Эти храмы являлись изолированными от общества и были местом духовного самосовершенствования священнослужителей. На территории комплекса планируется

5. Бааза-багши и его дух. насл.

строительство общежития для монахов. На наш взгляд, создание такого комплексного духовно-образовательного учреждения по типу знаменитого Чееря-хурула будет способствовать полному восстановлению религиозных традиций калмыцкого народа.

6 июля 1997 г., в день рождения Далай-ламы XIV, состоялось открытие Ики-Чоносовского хурула в пос. Ленинский Целинного района, построенного на месте известной духовно-философской академии Цанид Чееря (1904-1906), одного из главных центров буддизма Калмыцкой степи. Центр подготовки высших священнослужителей состоял из нескольких факультетов: философско-богословского, астрологического и медицинского. Свидетельством высокого уровня преподавания служит тот факт, что в состав профессуры Цанид Чееря входило до шести лхарамб – докторов буддийской философии. В годы гонений на религию, буддийская академия с ее богатейшей библиотекой и предметами культа была уничтожена. Новое двухэтажное здание Чёёря хурула с трехъярусной «парящей» крышей, отливающей золотом черепицей, поражает стройностью линий на фоне степного пейзажа. Объемно-пространственная структура буддийских храмов, воздвигнутых в виде ступенчатой пирамиды была характерна и для дореволюционных хурулов калмыцкой степи.

Хурулы, возведенные в районах в постсоветское время, построены в виде одноэтажных квадратных или прямоугольных зданий небольших размеров с характерными криволинейными очертаниями крыши. Вместе с тем среди современных хурулов есть храмы, отличающиеся своим архитектурным решением.

Необычным архитектурным обликом отличается «Алдр Диилврин сюме» (храм Великой Победы) пос. Большой Царын Октябрьского района (2002). Название величественному сюме дал Богдо-гегян (духовный лидер монгольских народов), когда в июне 2002 г. приезжал в республику и освятил строящийся храм. Внешний облик сюме представляет собой гармоничный синтез восточного и европейского зодчества. Главными реликвиями храма являются подаренный хурулу Далай-ламой XIV свод канонических текстов Ганджур, скульптура Будды Шакьямуни высотой в 2,25 метра. Это культовое сооружение было возведено под руководством архитектора Юрия Сангаджиева.

В 2004 г. был построен один из самых красивых буддийских храмов Калмыкии в пос. Комсомольский. Неповторимый облик хурула создали архитектор В.Б. Гиляндиков и художники из г. Пятигорска, Бурятии, Индии. Объемно-пространственная структура храма представляет устремленную вверх композицию. Объемы здания постепенно облегчаются кверху. Здание завершается пятиглавием. Каждая главка представляет собой субурган.

В память о калмыках, участвовавших в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг., был построен новый хурул в Цекерте (1995). Трехъярусное желтое здание храма украшено двенадцатью драконами, колесом времени и ланями. Его открытие было приурочено к празднованию 60-летия Далай-ламы XIV.

В декабре 2005 г. в г. Элисте был построен самый большой буддийский храм в Европе «Бурхн Багшин Алтн Сюме» (Золотая Обитель Будды Шакьямуни). Хурульный комплекс стал одним из шедевров национальной архитектуры, при строительстве которого трудились коллективы многих учреждений Элисты.

Исторически буддийские хурулы Калмыкии были центрами просвещения, культуры, медицины. И в настоящее время мы видим, как возрождаются эти традиции. В центральном хуруле открыты библиотека, музей, кабинет традиционной тибетской медицины. Работниками библиотеки ведется большая просветительская работа: организовываются лекции, просмотры тематических фильмов, ими освещается жизнь буддийской сангхи Калмыкии на сайте хурула. При библиотеке действует литературно-просветительский клуб Манджушри, в заседании которого принимают участие монахи, ученые, учащаяся молодежь, верующие. В этом храме проводятся не только молебны и религиозные обряды, но философские лекции и посвящения.

Особым почитанием среди верующих пользуется Цаган-Аманский хурул, связанный с именем Тугмюд-гавджи (Дорджиев Очир Манджиевич, 1887-1980). О.М. Дорджиев был знатоком буддийской философии, врачом и астрологом, получивший высшее духовное звание «геше» (гавджи) в Кукунорском институте (Внутренняя Монголия). Он работал в Петербургском дацане, преподавал философию в Цанид-Чёёря. В советское время его дом стал местом паломничества верующих со всей Калмыкии. Несмотря на запреты властей, до самой своей смерти цаган-аманский Аава помогал людям, совершая обряды.

В начале 1990-х годов решено было восстановить хурул рядом с домом, где проживал Аава. Новый храм в Цаган-Амане построен в полном соответствии с традициями буддийского зодчества. Особую красоту придает храму изящная пагода с золотистой крышей и украшенная резьбой по дереву. Богато оформлено внутреннее убранство хурула. В алтарной части молельного зала находится скульптура Будды Шакъямуни высотой более двух метров. Настоятелем хурула Лавсаном Бальджинимя (внучатый племянник Тугмюд-гавджи) были приобретены, выполненные непальскими мастерами, бронзовые скульптуры божеств, буддийские танки с изображениями Зеленой Тары, богини-спасительницы от бед, Будды

Манлы, дарующего здоровье, грозного идама Ямантаки и других божеств, привезенные из Тибета и Монголии.

Особое место в деле возрождения буддизма шаджин лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче определил Городовиковскому хурулу. Официальное название тантрическому храму «Богдо Зункван Ундсни Киид» дали в честь великого реформатора Цзонкапы. Во время открытия хурула, состоявшегося в священный месяц Ур Сар (2008), шаджин лама выразил пожелание: «Я хочу, чтобы в республике восстановилось тантрическое учение, чтобы здесь была своя программа развития». В строительстве храма приняли участие не только местные жители. Большую помощь в возведении хурула оказал Алексей Светличный, предприниматель из г. Сальска.

Каждый храм по-своему уникален, но характерными чертами внешнего декоративно-художественного оформления буддийских хурулов Калмыкии являются: ступенчатое решение пирамиды здания, слегка приподнятые углы крыши, ганчжир (символическое скульптурно-художественное завершение в виде шпиля) на вершине субургана, изображение над парадным входом ланей с колесом времени. Таким образом, в современном буддийском строительстве хурулов сохранены основные стилевые особенности дореволюционной архитектуры калмыцкого народа.

Возрождение буддийской традиции в республике способствовало активному возведению ступ (субурганов). Ступы – буддийские монументы, которые первоначально начали воздвигать в Индии еще при жизни Будды как памятники особых священных событий [9]. При этом строительство ступ было уделом мирян, т.е. одним из средств накопления ими благой кармы. Впоследствии, после паринирваны основателя древнейшей мировой религии, значение ступ в буддизме возросло, и они стали объектом особого почитания мирян и монахов как сакральные объекты, символизирующие различные состояния ума Будды.

В современной Калмыкии наиболее распространена ступа просветления (в г. Элисте, в г. Лагани, пос. Яшкуль, в пос. Аршань-Зельмень, в пос. Ульдючины и т.д.). Интересным является культовый объект «Семиступие десяти Будд», расположенное в парке центральной усадьбы п. Гашун-Бургуста. «Семиступие десяти Будд» представляет собой небольшой архитектурный комплекс. В центре него расположено строение, увенчанное пятью ступами «Просветления». Центральная часть также завершается ступой. По четырем сторонам кровли расположены еще четыре ступы меньших размеров. Центральная ступа по размеру больше остальных четырех, расположенных по четырем углам перекрытия. В нише центральной ступы находятся скульптурные изображения Будды, Мандзушри, Тары, Амитаюса.

Внутри строение представляет собой небольшую комнату, в центре которой расположен большой молитвенный барабан (кюрде). На противоположной от входа стене располагается алтарная часть с лампадками. На стене развешаны буддийские танки (Очир-Вани, Ченрези, Будда, Зеленая Тара). У входа в ступу расположены две кирпичные невысокие колонны, которые венчаются ступами. Все семь ступ представляют собой ступу Просветления. Два кирпичных постамента у входа также венчают ступы. Слева расположена «Лотосовая ступа», в нише которой находится Белая Тара, справа от входа – ступа «Снисхождения с небес 33 тенгриев», в нише которой находится Будда Медицины.

В пос. Южный Городовикого района находится уникальный субурган, верхушку которого увенчивают статуи четырех божеств – Будды Шакъямуни, Авалокитешвары, Ваджрапани и Манджушри. В Целинном районе в близ пос. Овата построена ступа, посвященная Зеленой Таре и Белой Таре. В пос. Бага-Бурул Ики-Бурульского района построена ступа в честь буддийской богини Долголетия Ушнишавиджа (тиб. Намгьяма, калм. Намжилма).

В память о знаменитом буддийском учителе Кёгшн-багши воздвигнут субурган Победы в пос. Чилгир Яшкульского района, согласно легендам нетленные мощи которого сохранились до начала XX в. Ступа Победы открыта в память о геше Вангъяле в Кетченеровском районе в пос. Шин Мер. Она представляет собой ротонду с молитвенным барабаном, на крыше которой расположена ступа Просветления. Объект достаточно внушительных размеров и является не только сакральным местом, но и архитектурным украшением поселка. Субурганы в с. Салын Тугтун возведены на месте разрушенного хурула и вблизи села в память об эмч-лам З. Н. Урхаеве и Ш. Н. Дорджиеве. В Целинном районе построен субурган в память о хурульном комплексе в честь князей Дондуковых – потомков калмыцкого хана Дондук Омбо.

Буддийские «красношапочные» общины Карма-Кагью и Нигьма также имеют свои культовые объекты. Ступа Просветления, возведенная последователями школы Карма-Кагью в г. Элисте в 1999 г., была первой ступой в республике. При освящении она получила название «Монлам Тамчед Друпа» (Исполнитель всех молитв). Инициатором строительства явился Шамар Ринпоче, второй по значимости фигуры школы Карма-Кагью. Летом 1995 г. он выбрал и освятил участок для строительства. Проект буддийской ступы был разработан Войтеком Косовски, архитектором из немецкого города Франкфурт-на-Майне. В строительстве ступы участвовали не только жители Калмыкии, но и волонтеры из разных городов России, Украины. Большую спонсорскую помощь в возведении ступы оказали Шамар Ринпоче и Оле Нидал.

В настоящее время в пос. Ики-Бурул действует хурул, настоятелем которого является лама школы Ньигма, Падма Шераб (Гордеев Р.Н.) В силу того, что Ики-Бурульский хурул является первым и единственным монастырем школы Ньингма в России, название хурулу «Оргье Самье Линг» присвоено в честь первого буддийского монастыря "Самье Линг" в Тибете. Оргьен – страна чудесного рождения Гуру Падмасамбхавы – Уддияна, расположенная в северо-западном направлении от Индии, как и Калмыкия.

В 2004 г. состоялось торжественное открытие ступы "Чжанчуб Дудул Чортен". Чертёж ступы был составлен Тулку Пема Ригдзин Ринпоче из Непала, мастером по строительству ступ в традиции Ньингма. Автором проекта ступы в пос. Ики-Бурул является Владимир Гиляндиков. Ступа является самой высокой в России, ее высота составляет 12 метров. 20 мая 2005 г. Кхенчен Палден Шераб Ринпоче и Кхенпо Цеванг Донгьял Ринпоче провели ритуал освящения ступы с участием многочисленных своих учеников из Калмыкии, Москвы, Санкт Петербурга, Юга России, Белоруссии и верующих района.

Ступа «Чжанчуб Дудул Чортен» построена благодаря усилиям людей из многих стран: Индии, Кореи, Непала, России, США, Японии. И заслуженно носит свое второе имя – Пагода Мира, построенная людьми разных стран мира для укрепления и защиты мира во всем мире.

Некоторые ступы возведены в отдаленных местах – на территории бывших родовых кочевий, разрушенных родовых хурулов, местах кремации почитаемых в прошлом учителей веры (Зергентинская ступа, ступа оз. Бузга и *др.*). Родовые ступы посещаются мирянами в дни проведения особых ритуалов.

В последнее время ступы стали возводить на территории частных владений (во дворе дома, на животноводческой стоянке в степи). Например, в частном дворе Колкаревой Л., по улице Н. Шапшуковой в столице республики. Мирянка, принявшая обеты накпа, проводит медитативную практику у ступы. Другой субурган построен на животноводческой стоянке в Октябрьском районе по инициативе и на средства братьев Бембеевых.

Активное строительство культовых буддийских сооружений (ступ, храмов, часовен-цаца), вызванное процессом возрождения религии, свидетельствует об определенном росте религиозного сознания мирян. Так как инициаторами строительства буддийских ступ являются именно миряне.

С религиозным возрождением связано появление новых архитектурных сооружений, исполненных в религиозных традициях буддизма: ротонды, скульптуры Будды Шакьямуни, белого Старца – Цаган-Аав.

Ротонды, которые представляют собой образцы буддийского зодчества, стали украшением не только столицы. Например, близ пос. Ханата Малодербетовского района установлена ротонда, посвященная Цзонкапе. Впервые скульптура Будды Шакьямуни была установлена в центре столицы республики в 1995 г. Ее открытие было приурочено юбилею Далайламы XIV [10].

В 2007 г. на центральной площади столицы республики были сооружены пагода и фонтан. Архитекторы В. Гиляндиков, В. Кокушева и скульптур В. Адьянов создали «фонтан по мотивам мандалы «Калачакра» – буддийского святилища Боробудур на острове Ява, являющегося символом совершенного храма – гармонии Вселенной. Основа фонтана представляет собой: первый круг – «Алмазный пояс» (просветление), второй круг – «Круг огня» (испепеление невежества). В центре фонтана на боковых выпуклостях основного квадрата высвечиваются цвета – символизирующие четыре стороны света: север – синий цвет, священный символ – кабан; юг – желтый цвет, символ – слон; восток – белый цвет, символ – лев; запад – красный цвет, символ – лошадь [11].

Итак, мы видим, что в современной Калмыкии восстанавливаются традиции культового строительства. Культовые сооружения буддизма в республике возведены местными мастерами на народные пожертвования. Современная буддийская архитектура использует старые сложившиеся формы культовой архитектуры. Возведение хурулов и ступ в Калмыкии является также одним из признаков институционального возрождении буддизма.

Литература

1. Бакаева Э.П. Калмыки: религия и ее этническая специфика // НАРК Ф. Р. 604. Оп. 1. ед. хр. 925; Наднеева К.Н. Буддизм в контексте культуры России. М.: Новый хронограф, 2005. 100 с.; Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России // Элиста: Изд-во КГУ, 2009. 236 с. Марзаева М.Б. Особенности процесса возрождения буддизма в Республике Калмыкия // Научные проблемы гуманитарных исследований. Научно-теоретический журнал. Выпуск 7, 2010. С. 32-36.

2. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884-1886 гг. М., 1893.; Костенков К.И. Калмыцкая степь Астраханской губернии по исследованиям Кумо-Манычской экспедиции под начальством полковника Костенкова. СПб., 1869.

3. Пюрбеев Д.Б. Архитектура Калмыкии. М., Стройиздат. 1975. С.59

4. Борисенко И. В. Храмы Калмыкии. Элиста, 1994. С.4.

5. Бакаева Э.П. О субурганах в Калмыкии // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия. Материалы конференции. СПб – Элиста, 2000. С. 117-123.

6. Кукеев А.Г., Шантаев Б.А. О ступах школы Кагью, построенных в Калмыкии // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – № 1. – 2009. – С. 39 – 41. Марзаева М.Б. Ступы-субурганы современной Калмыкии // Народы России: историко-психологические аспекты межэтнических и межконфессиональных отношений. Материалы XXV Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 12-13 мая 2009 г. СПб.: Нестор, 2009. 340 с. С. 45-48. Санджиев Ч.А. Хулхутинская ступа Анджатан ламы // Народы прикаспийского региона: диалог культур. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства (Элиста, 29-31 мая 2009 г.). – Элиста: Изд-во КГУ. С. 143 – 145.

7. Джанжиев В. Д.-Г.., Санджиев А.Б. Хурулы Калмыкии. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар». 2007, 128 с.: ил.

8. Информант Максимов Л.К. (Элиста, 1934 г.р.)

9. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношениями сего последнего к народу. Изд. Репринтное. Элиста, 1993. С. 60-61.

10. Беломраморный Будда – в центре Элисты // Элистинские новости, 1995. 1-7 июля. № 27 (272).

11. Элиста: Диалог времен. Памятники истории и культуры: фотоальбом. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. С. 174.

Кукеев А.Г.
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)

НЕИЗВЕСТНЫЙ ТЕКСТ ОБ ОБРЯДЕ ПОКЛОНЕНИЯ БЕЛОМУ СТАРЦУ

Статья подготовлена при поддержки гранта РГНФ, проект № 13-14-08002а

Культ Белого старца имеет многовековую историю и, потому видоизменялся в соответствии с изменением мировоззрения народов, почитавших его. Культ его был широко распространён в Монголии, Бурятии и Калмыкии, известен он тибетцам, китайцам и японцам, у которых он

также являлся объектом поклонения и адресатом различных просьб и молитв. В XVIII веке Белый старец был канонизирован последователями северного буддизма, что подтверждает включение сутры "Воскурение и приношение Белому старцу" в свод буддийских сочинений, изданного во время правления императора Цянь Луня (1736 – 1796 гг.).

Образ Белого старца встречается в сказочном фольклоре и мифах народов Центральной Азии. Известны наскальные изображения Белого старца в Забайкалье, найденные А.П. Окладниковым, и датируемые им XVII – XVIII вв., а так же в Монголии, в Центральном аймаке, на территории бывшего монастыря Маньчжушри хийд в местности Дзун Мод. К изобразительным источникам можно отнести рисунки и изображения на холсте в виде буддийских икон (танок) хранящиеся в коллекциях Государственного Эрмитажа.

Белый старец в монголоязычном мире известен под именами Цаган Убугун у бурят, Цаган Овгон у монголов и Цаган Аав у калмыков. Тибетцы называют его Пехар и Ганбо Карпо, китайцы – Шоу-Син или Шоу-Лао, японцы – Фукурокудзю и Дзюродзин. При этом, кроме внешней схожести образа и атрибутов, их объединяют исполняемые функции (дарование долголетия, счастья и богатства).

В Японии культ Белого старца раздвоился и персонифицировался в двух богов из числа «Семи богов удачи» – Фукурокудзю и Дзюродзин. Имя первого состоит из следующих компонентов: Фуку – счастье, року – богатство, дзю – долголетие. Изображается Фукурокудзю лысым с белой бородой (символ долголетия), обычно его сопровождает журавль. В руках он держит священные книги. Дзюродзин олицетворяет долголетие. Составляющие его имя компоненты: Дзю – долголетие, ро – старость, дзин – человек. У него большая лысая голова, белая борода, сопровождает его черный олень – символ долголетия. К посоху Дзюродзина привязана книга, в которой определено, кому и сколько жить.

В китайском варианте Белый старец изображен на фоне синего неба, облаков и гор. Белобородый, лысый, с широким лбом, длинными белыми бровями. Обычно изображается сидящим под деревом в окружении пары журавлей и пары оленей. Собой Шоу-Син олицетворяет долголетие и продолжение рода, что подтверждается атрибутами и свитой. Помимо этого у китайского Шоу-Сина существует ещё один образ, где он запечатлён сидящем на олене, в головном уборе черного цвета с красным шариком на макушке.

Несмотря на наличие нескольких иконографических типов изображений Белого Старца, у калмыков существует свой, отличающийся от других иконописный образ. Иеромонах Мефодий отмечает, что это «ста-

рец с клинообразной, короткой бородкой и тонкими жидкими усами... стоит бодро, высматривает грозно». Местом его пребывания считалась гора Богдо (в Астраханской области близ озера Баскунчак), на вершине которой поклонялись Белому Старцу. У калмыков Белый старец помимо того, что он считался хозяином земли, также являлся и хозяином времени и хозяином года.

Н.Н. Поппе в каталоге шаманских рукописей выделяет тексты, посвященные культу Белого старца. Перевод текста «Сутры Белого старца», в которой повествуется легендарная история его встречи с Буддой, дает в своей работе А.М. Позднеев. Данная сутра имела широкое распространение в среде монгольских народов. В рукописном фонде ИВВ РАН хранится порядка двадцати памятников, связанных с культом Белого старца. Э. Таубе пишет о существовании небольшого трактата о Белом старце, который хранится в архиве Евангелистической братской общины в г. Хенхуте (Германия).

Особый интерес представляет текст, посвященный культу Белого старца на тибетском языке (Yab rje rgab po dkar poi gsol mchod dbyr rng'i sgr dbyngs zhes by ba bzhugs so). Данный текст, переданный одним из прихожан, хранится в личном архиве буддийского монаха Тензина Чойдака (Овьянов М.В.). Размер рукописи составляет 38,5 * 8 см. Количество листов – 8. Текст полный без утрат, написан без ошибок и представляет собой руководство по совершению обряда поклонения Белому старцу. В отличие от текстов «Сутр Белого старца» включает рекомендации для подготовки места проведения, перечисление необходимых подношений и других атрибутов для совершения обряда, порядок читаемых молитв, а также руководство для лица, совершающего обряд.

По содержанию текст можно условно поделить на несколько частей: обращение к трем драгоценностям (тиб. skyabs 'gro), порождение боддхичитты (тиб. sems skye), приглашение сонма божеств (тиб. spyan 'dren), визуализация Белого старца (тиб. bskang ba), подношения (тиб. mchod pa), воскурение (тиб. bsangs), обращение с просьбами и возлияние золотого нектара божествам местности (тиб. gzhi bdag gtor ma 'bul skyem bzang ni 'bru gsum gyis byin rlabs), восхваление достоинств (тиб. bstod pa), просьба о проявлении его действий (тиб. 'phin las bcol pa), дарование долгой жизни (тиб. tse thar) и благословление имущества (тиб. rten rdzas byin rlabs), призывание счастья (тиб. gyang 'gugs). В колофоне сказано, что составитель, при создании данного руководства использовал другие обрядовые тексты, (Bshes gnyen bzang po rnams kyi bskul nas sngon kyi yig rnying dang bsang gsol gzhan rnams las kyng btus te bhi kshu dha rmas rang gis 'dod mos ltar bris so).

Несмотря на то, что существуют работы, раскрывающие различные аспекты культа Белого старца, история его происхождения до конца не раскрыта и требует дальнейшего исследования.

Литература

1. Костенков К.И. О распространении христианства у калмыков // Миссионерский сборник. – Астрахань, 1910.

2. Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. – Элиста, 2003.

3. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских моностырей и буддийского духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. – СПб., 1887.

4. Поппе Н.Н. Описание монгольских (шаманских) рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук СССР. – Л., 1932. Вып. 1.

5. Таубе Э. Неизвестные материалы по этнографии и фольклору калмыков // Обычаи и обряды монгольских народов. – Элиста, 1980.

6. Бичеев Б. А. Сутра Белого Старца / Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность/Материалы международной конференции. 5-7 октября 1998 . Горно-Алтайск, 1998.

Бембеева Е.А.,
кандидат исторических наук
(Малодербетовское РМО)

БААЗА МЕНКЕДЖУЕВ В ПАМЯТИ НАРОДНОЙ

Бааза Менкеджуев родился в 1846 году в Дундухурульском аймаке Малодербетовского улуса. Он был старшим сыном из 10 детей своего отца. В роду ламихн не было зайсангов и нойонов, но несколько представителей его семьи занимали видное положение в Дундухурульском монастыре, поэтому фамилия его пользовалась большим уважением у малодеребтовцев и калмыков вообще. Его дед, Джалцан багши, был весьма почитаемым настоятелем монастыря, дядя Бальчир багши славился ученостью.

Любознательный Бааза в 7-летнем возрасте был определен в родовой монастырь. Пытливый ум и большая тяга к знаниям позволили маленькому Бааза приобрести знания в различных областях буддийской догматики и обрядов. В юношеские годы под руководством известного эмчи

Джамцо гелюнга изучал секреты тибетской медицины. В 1869 году Бааза получил официальное свидетельство на звание «манджи», в 1895 году стал гелюнгом Дунду хурула.

Осуществление своей главной мечты – паломничества в далекий и малоизвестный Тибет – Бааза-багши предпринял в июле 1891 года вместе с манджи Лиджи Идэруновым и калмыком простолюдином Дорджи Улановым. Огромная финансовая помощь в организации и осуществлении столь нелегкого мероприятия была оказана нойоном Малодербетовского улуса Церен – Давидом Тундутовым.

26 июля 1892 года Бааза-багши достиг Лхасы и, поклонившись многим святыням, получил благословение самого Далай ламы. Перезимовав в Лхасе, он отправился в обратный путь и в августе 1893 года возвратился на свою родную землю. Уединившись в своем родном Дунду хуруле, он начал писать книгу о далеком странствии. Бесспорно, посещение Менкеджуевым Тибета сделало его человеком известным и уважаемым. В своей духовной карьере он достиг ранга « Ах багши», и это давало ему право управлять всеми хурулами Малодербетовского улуса, общее количество которых было 41.

Бааза-багши, будучи членом «Русского географического общества», принимал самое активное участие в общественной и научной жизни, встречался с видными учеными. Так, несколько раз у него гостил известный востоковед Г. Рамстедт, посещавший Калмыцкие степи с научными целями. Бааза Менкеджуев скончался в 1903 году и был похоронен в местечке Оран булук. На месте кремации усопшего был воздвигнут культовый субурган.

Многие годы в нашей стране под запретом находились вопросы религиозного содержания, хурулы и церкви, памятники старины разрушались, устраивались гонения на представителей духовенства. Несмотря на это в памяти народа сохранено имя и бесценное наследие Бааза-багши Менкеджуева. В 70-е годы Донда Аршанович Надвидов, представитель рода ламихн, произвел реставрационные работы по восстановлению субургана вблизи поселка Уманцево. Много лет спустя потомки Бааза-багши принимают решение об увековечивании памяти выдающегося представителя калмыцкого духовенства 19 века, всемирно известного общественного деятеля. 3 ноября 2012 года близ поселка Зурган, в местечке называемом Ик Хотн, представители большого рода ламихн организовали масштабное духовно-культурное мероприятие – церемонию открытия памятника Бааза-багши.

Чтобы увековечить память своего великого предка старейшины рода, оргкомитет в составе Надвида Убушиева, Николая Ошаева, Тихона Над-

видова, Владимира Манджиева, Павла Мукабенова, Валерия Хазыкова, Михаила Бадмаева, Владимира Дорджиева, Оки Лиджиева, Донора Манджиева весной 2012 года принимают решение возвести памятник. На их призыв откликнулись все ламихновцы и многочисленные земляки, необходимые денежные средства были собраны. Степан Ботиев, известный в республике скульптор воплотил в жизнь идею организаторов, создав величественный памятник. Памятник был воздвигнут за короткий срок, чуть более полугода. В радостном событии приняли участие ламы Центрального хурула Калмыкии «Золотая обитель Будды Шакъямуни», жители всех сел района, представители администраций Малодербетовского и Октябрьского районов. Для зургановцев, ханатинцев и терячинцев мероприятие имело символическое значение. Это была особая миссия, поскольку памятник Бааза-багши был воздвигнут на родовой земле. Именно здесь на протяжении десятилетий прошлого и позапрошлого веков находились три калмыцких хотона, в одном из которых и был рожден Бааза-багши. В день открытия памятника стояла ясная чуть морозная погода. Непрерывным потоком шли машины в сторону п. Зурган, к кибиточному хотону, возникшему, как в сказке, в местности Ик Хотн. На церемонию открытия памятника съехалось более 330человек, на парковке стояло 115машин. Повсюду царило радостное оживление, видны были неподдельная радость встречи давно не видевшихся родственников. Всеобщее ликование вызвала радуга, вдруг появившаяся на небе. Она была воспринята как сигнал одобрения, ниспосланный сверху, как знак благословления с небес.

Право открытия памятника предоставили старейшинам и уважаемым людям рода – Надвиду Убушиевичу Убушиеву, Шургчи Оконовичу Мукабенову, Михаилу Санджиевичу Бадмаеву, Валерию Александровичу Хазыкову, Окону Петровичу Лиджиеву, Владимиру Убушиевичу Дорджиеву. В торжественной части все выступавшие говорили о значимости фигуры Бааза Багши, о том огромном духовном наследии, оставленном им потомкам, и о необходимости сохранения его для будущих поколений. После торжественной части и праздничного концерта все гости были приглашены на обед. За обильно накрытыми столами шести кибиток велись теплые душевные разговоры участников праздника.

На этом обширная программа мероприятия не завершилась. Машины длинной вереницей потянулись к месту захоронения предков для совершения обряда поклонения. Памятник Бааза-багши стал частью родовых культовых сооружений, так как неподалеку у трех чуть заметных курганов также был установлен гранитный обелиск.

А затем начались конно-спортивные состязания. В скачках участвовало 13 скакунов. Победитель трех заездов (Виктор Арманов) и самый юный участник соревнования Батр Гахаев были поощрены спонсорами состязания - сородичами Бааза-багши: Бадмаевым Михаилом, Владимиром Дорджиевым. Состязания борцов также завершилось церемонией награждения.

Проведенное мероприятие духовно обогатило и объединило всех собравшихся, стало для нового поколения примером поклонения своим традициям, родовым святыням. Память о знаменитом предке будет передаваться из поколения в поколение. А памятник Бааза-багши, воздвигнутый в родной степи, будет источником спокойствия и положительной энергии, будет способствовать процветанию нашей родной Калмыкии, а посещение памятника будет помогать укрепиться духовно, устранить преграды и зарядиться жизненной энергией.

РАЗДЕЛ 2.
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БУДДОЛОГИИ И КАЛМЫКОВЕДЕНИЯ

Бакаева Э.П.,
доктор исторических наук
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)

О РЕЛИКТАХ ДОБУДДИЙСКИХ ВЕРОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ОЙРАТОВ МОНГОЛИИ: НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ О ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИЙ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2012 г.)

Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 12-21-03003

Современный этап возрождения и развития традиционных добуддийских верований монголоязычных народов в различной степени освещен в религиоведческих исследованиях. В российской историографии получили отражение бурятский шаманизм и его эволюция в конце XX– начале XXI вв. [1, 2, 3], возрождение отдельных практик в калмыцком буддизме, связанных истоками с ранними верованиями, в том числе шаманизмом [4]. Интерес к шаманизму монголов в последние два десятилетия возрос в среде ученых Монголии: вышли в свет работа С. Дулама «Традиции дархатских шаманов» [5], монографии О. Пурэва «Монгольский шаманизм» [6] и Д. Мансана «Шаманские верования монголов» [7], которые, по оценке специалистов, «дают подробное и исчерпывающее описание монгольского шаманизма, его истории, пантеона, ритуальной практики и т.п., однако не касаются его современного состояния и тех процессов, которые в нем происходят» [9]. Современные процессы, связанные с развитием автохтонных верований монголов, затрагивались в работах Р. Т. Сабирова [8; 9], упоминаемых этим автором статьях З. Энэбиш [10], Ю. И. Дробышева [11]. По мнению Р. Т. Сабирова, шаманизм больше сохранялся «среди таких монгольских народностей как цаатаны, дархаты, хотогойты (северные районы страны), буряты, тунгусы (северо-восток), тувинцы (западные районы). Среди халха-монголов шаманизм распространен в меньшей степени, так как они больше всех подверглись влиянию буддизма, а после – коммунистической идеологии. Наибольшее распространение шаманизма в северных и северо-западных районах страны можно объяснить относительной удаленностью их от центра, в связи с чем контроль со стороны как буддийской сангхи, так и властей был там слабым» [8].

Традиционные верования ойратов недостаточно исследованы, о чем свидетельствует порой полное замалчивание исследователями вопросов, связанных с освещением автохтонных верований народов запада Монголии. В последние годы ойратоведческим исследованиям уделяют все больше внимания монголоведы разных стран, прежде всего Монголии, России, КНР. Благодаря большой организационной работе, проводимой общественной организацией «Тод номын гэрэл» (Монголия) – центром по изучению истории и культуры ойратов, реализуется издательский проект «Biblioteca Oiratica», появились переводные [12] и совместные [13] работы, посвященные традиционным верованиям ойратских народов. Вкладом в изучение домонотеистических верований ойратов является работа Л. Эрдэнэболда [12] (в основе которой – кандидатская диссертация автора [14]), в которой одна из глав посвящена шаманизму народов Западной Монголии, но большее внимание уделено традициям, а не современному бытованию шаманского культа.

Религиозный фактор в современной жизни народов Монголии обрел большее значение по сравнению с периодом до реформ 1990 года. Трансформационные процессы, происходившие в последние два десятилетия в Монголии, во многом были характерны и для российской действительности, и их последствия также сходны. Поэтому в религиозной ситуации в Монголии наблюдаются отдельные процессы, зафиксированные и в России. Так, ученые отмечают, что в развитии шаманизма у народов Сибири наблюдаются три основные тенденции: закономерная эволюция шаманской традиции (например, в Бурятии), возрождение шаманизма (как это было в Туве), проявления современного «пост-модернизма» [15].

Среди особенностей современного развития шаманизма сибирских регионов России – появление шаманских организаций, попытки сочетания гражданской профессии с шаманскими обязанностями (так называемые «нео-шаманы», или «городские шаманы»), активное участие шаманских обществ в общественной жизни регионов, наличие попыток усвоения шаманских знаний и практик представителями инонациональной и инокультурной среды. «Интересным новообразованием является традиция “обучающего шаманского туризма”: в существующие шаманские центры приезжают, как правило, на летние месяцы люди, почувствовавшие “шаманский призыв” либо заинтересовавшиеся шаманизмом <…> Любопытен факт “экспорта сибирского шаманизма”. Многие практикующие шаманы, чаще – неошаманы, выезжают за рубеж для проведения в США, Канаде, Италии. Голландии, Германии и других странах обучающих семинаров» [16]. Отмечая синкретизм современных шаманских верований, в которых, по мнению В.И.Харитоновой, смешались шаманизм,

жречество, бытовое шаманство, вербальное творчество, исполнительство и др., исследователь отмечает, что в настоящее время шаманы занимаются необычными ранее для них проблемами: регистрацией объединений различного масштаба, борьбой за утверждение шаманизма на правах конфессии, регистрацией сакральных мест, созданием шаманских школ и подготовкой специальной литературы для них, участием в туристическом бизнесе, демонстрацией шаманских ритуалов и инсценировкой «шаманских мистерий» для потребителей разного уровня и др. [17].

В современном монгольском шаманизме Р. Т. Сабиров отмечает наличие сходных с сибирскими тенденций: регистрация шаманских организаций, создание центров и ассоциаций; сотрудничество с зарубежными центрами; организация научных конференций, проведение семинаров; проведение крупных церемоний, привлекающих значительное число зрителей; наличие разных форм шаманства (наряду с бытованием традиционных исторических форм, существуют и новые); расширение функций шаманов; увеличение круга лиц, среди которых действует шаман (выходя за рамки рода и даже народности); введение фиксированных тарифов на услуги шаманов; и даже сертификация шаманов [8].

Как показывают полевые исследования, проведенные в Западной Монголии, в настоящее время шаманские верования, прежде всего, связываются с культом овоо (насыпей из камней либо возвышенностей из веток, возведенных в честь духов-хозяев территорий), имеющим родовой характер. Поклонение на овоо происходит 1–2 раза в году, традиционно в церемонии на овоо должны принимать участие представители тех родов (овог), которые расселены в конкретной местности. Родовой характер определяет и особенности наследования шаманской традиции. Повседневные функции шаманов традиционны: лечение, гадание др.

Во время экспедиции, проведенной в 2012 г., мы познакомились с молодой шаманкой Цэнгэл Баяр (1994 г.р.), на протяжении нескольких лет практикующей шаманские обряды. Личность шаманки привлекла внимание в силу следующего фактора: девушка – типичная представительница современной монгольской молодежи г. Улан-Батора. Принятие ею дара шамана произошло в особых условиях. В данной статье мы предпринимаем попытку анализа особенностей современной шаманской традиции в среде ойратов на примере шаманки Ценгел Баяр.

По происхождению молодая шаманка – халха-монголка: национальность ее отца – халха-монгол, а в монгольском обществе принят патрилинейный счет родства. Однако она считается продолжательницей шаманской традиции ее предков по линии матери, которая является ойрат-

кой. Сама молодая шаманка немногословна, и согласилась вести беседу о принятии ею дара мать, Бадамцо Бадма (1962 г.р.), которая является помощницей дочери во время проведения обрядов и осуществляет связь между Ценгел Баяр, находящейся в измененном состоянии сознания, и посетителями.

Прародиной предков деда со стороны матери молодой шаманки, Бадамцо, является местность Хагшал, расположенная в Булган сомоне Кобдоского аймака Монголии. В этническом составе торгутов Кобдоского аймака выделяют несколько групп: вангийн, тайджин, бэйлэн (бэйсэн), хошуда и ховг сарин торгуты [17; 18]. Бадамцо по происхождению относился к хошуд-торгутам. Бабушка молодой шаманки по материнской линии была урянхайкой.

По словам Бадамцо Бадмы, в роду ее отца и матери были известные шаманы. Наиболее сильным, главным среди шаманов своего времени, остающимся, по мнению шаманки Ценгел Баяр, таковым до наших дней, являлся Жамсран Зайран из рода хошуд-торгутов. От него до молодой шаманки сменилось 9 поколений, т.е. время жизни большого шамана – примерно вторая половина XVII – начало XVIII вв. Во времена Джебцзун Дамба хутухты VIII (т.е. в начале XX в.) известен был также шаман Жарынхай. Кроме того, в среде хошуд-торгутов в начале XX в. многие обращались за лечением к бабушке по имени Сэргэлэн, которая называлась удган. Среди урянхайских предков молодой шаманки самым известным шаманом являлся Доглон Зайран, который был репрессирован в 1965 г. Наличие ряда шаманов среди предков по материнской линии (как хошуд-торгутов, так и урянхайцев) определило, по мнению матери шаманки, ее особое предназначение, о котором можно было предполагать с детства, так как девочка рано начала ходить, говорить, расспрашивать, имела уникальную память.

Принятие дара шаманки Ценгел Баяр произошло в подростковом возрасте, когда неожиданно умер ее отец и у нее начались периодически повторявшиеся приступы с обмороками. С целью лечения по совету шаманов она с матерью отправилась на родину предков в Западную Монголию. В это время один из родственников-урянхайцев по настоянию шамана отправился в Завханский аймак, где собирался проводить обряд призывания духа-покровителя шамана. Вместе с ним отправились Бадамцо Бадма с дочерью и, когда они приехали в Завханский аймак, с девочкой вновь случился обморок, который местные шаманы расценили, как свидетельство необходимости принять шаманский дар. По признанию шаманов, они ошиблись, к мужчине «не спустился» дух предка, а девочка-подросток оказалась настоящей шаманкой, к которой стали приходить

дух Доглон Зайрана – хромого шамана-урянхайца, жившего в середине прошлого века, а затем и другие духи предков-шаманов.

Шаманские духи умерших предков – онгоны – «спускаются», по словам Бадамцо Бадмы, к молодой шаманке. Всего она имеет 26 шаманских духов предков (онгонов), изображения которых присутствуют в доме. Последние можно разделить на два вида. Одни выполнены в технике резьбы по дереву, другие – в технике вышивки стежками по войлоку. Первые изображают шаманских духов по мужской линии (хошуд-торгутов), вторые – духов урянхайских шаманов; все они выполнены мастером (багша-боо), который специализируется на изображениях онгонов и изготовлении шаманских атрибутов.

Все изображения онгонов нашиты на основу в виде вдвое сложенного большого отреза шелковой ткани синего цвета, окаймленного широкой полосой зеленого цвета. Имеется специальная занавеска, сшитая из такой же шелковой ткани синего цвета, с помощью которой можно при необходимости скрыть изображения онгонов от посторонних.

По словам матери шаманки — Бадамцо Бадмы, всего имеются 13 онгонов со стороны деда и 13 онгонов – со стороны бабушки-урянхайки. Таким образом, если следовать данному счету, то всего должно у молодой шаманки быть 26 онгонов. Действительно, на шелковую ткань нашиты три ряда деревянных изображений общим числом 17, а также один ряд из 9 изображений онгонов из войлока. Однако в таком случае получается, что онгонов с женской стороны всего 9, а не 13, с мужской стороны – 17.

В первом ряду изображений онгонов – всего две деревянные фигурки, изображающие духов неба и земли (Тенгер и Этуген). Второй ряд изображений, вырезанных также из дерева, включает 6 фигур, из которых 4 фигуры изображают мужчин в дэли традиционного монгольского покроя с энгэрами и большими отворотами на рукавах, в мужских головных уборах и сапогах типа гуталов; 2 фигуры в этом ряду – женские, они изображают одетых в монгольского типа дэли женщин с соединенными спереди руками (на рукавах также большие обшлага) и в высоких головных уборах (также монгольского типа) с накидкой до плеч. Третий ряд изображений, вырезанных из дерева, включает 9 фигур, которые отличаются большим разнообразием. Так, слева первая и третья фигурки изображают пожилых мужчин в традиционных дэли, с крупным лицом, в плоских головных уборах типа капюшона. Остальные фигурки, изображающие мужчин, имеют сходство с расположенными во втором ряду. Три женские фигурки в этом ряду отличаются: две имеют сходство с фигурками из второго ряда, а одна изображает женщину в традиционном халхаском головном уборе.

Под изображениями онгонов первого ряда расположены белые тканевые накладки[1] прямоугольной формы, к которым прикреплены длинные кусочки соболиного меха. Изображения онгонов во втором ряду закреплены на таких же белых тканевых накладках, над которыми нашиты кусочки соболиного меха меньшего размера. Третий ряд онгонов не имеет специальных белых накладок. Их изображения закреплены непосредственно на тканевой основе синего цвета. А изображение онгона, расположенное слева, нашито на зеленую кайму, что может являться указанием на его особый статус.

Нижний ряд онгонов расположен на специальных белых накладках (как во втором ряду). Онгоны изготовлены из войлока, детали изображения обозначены с помощью техники вышивки стежками контрастной нитью, из 9 изображений 8 относятся к мужским, одно – женское. Над войлочными онгонами нашиты кусочки соболиного меха.

Таким образом, если урянхайских онгонов в доме молодой шаманки 13, то оказывается, что 9 из них изготовлены из войлока, а 4 – из дерева. К остальным 13 онгонам, которые, по словам матери шаманки, являются торгутскими (т.е. хошуд-торгутскими) относятся и изображения Тенгер и Этуген. Однако представляется, что выделение по технике исполнения двух типов онгонов, относящихся к разным ойратским этническим общностям, более обосновано.

К сакральным предметам, используемым молодой шаманкой, относятся бубен, колотушка, две маски, украшенные перьями, ритуальные пояса с колокольчиками, зеркала, а также ритуальные костюмы. Дэли синего цвета, считает шаманка, – торгутское, дэли коричневого цвета – урянхайское. При этом выбор цвета костюма, в котором шаманка камлает, обращаясь к своим хошуд-торгутским или урянхайским предкам, был якобы определен их желанием, так как именно в дэли определенного цвета они как будто пожелали «спускаться» к шаманке. Как отмечает Ценгел Баяр, духи хотели получить красивое дэли, и поэтому была ими избрана шелковая синяя ткань, а со стороны спины помещена в качестве ритуального компонента помещена целая шкурка соболя. Ритуальные костюмы чрезвычайно тяжелы: каждое дэли украшено бронзовым зеркалом, к рукавам пришиты многочисленные бубенчики; на дэли также помещены изображения змей (сшитые из тканей пестрого цвета): на «торгутском» – 108 змей, на «урянхайском» – 81 змея, их количество определено, как сказала шаманка, указаниями духов.

---

[1] Под белыми накладками везде видна подложка, выполненная из тканей синего и красного цветов

Во время сеансов камлания к шаманке спускаются духи онгонов – предков. Примечательно, что все они относятся к предкам по материнской линии, которые принадлежали к двум западно-монгольским народностям – торгутам (так как хошуты среди монгольских торгутов являются составляющим компонентом данной этнической группы [18; 19]) и урянхайцам. При этом согласно монгольским традициям идентичность молодой девушки должна связываться с наиболее многочисленным этносом Монголии – халха-монголам. Однако изображения духов предков, выполненные современными мастерами-шаманами (заказы были осуществлены в г. Улан-Батор), не отражают специфику ойратской культуры, в частности, одежды, головных уборов, обуви, а отдельные изображения выполнены в чисто халхаской традиции («рогатые» головные уборы).

Пример шаманки Ценгел Баяр показывает, что на современном этапе развития шаманской традиции сохраняются представления о традиционном наследовании шаманского дара от предков к потомкам. Однако сами линии преемственности могут изменяться, и в данном случае традиция патрилинейного родства не оказалась доминирующей. Кроме того, в условиях города шаманкой исполняются функции гадания и лечения для широкого круга посетителей, не принадлежащих к ее родовому сообществу и даже народности.

Большое влияние на становление нового шамана имеют ранее действовавшие шаманы, которые практически выступают в качестве учителей (об этом свидетельствует использование термина багша-боо, т.е. шаман-учитель), руководят становлением шамана и занимаются изготовлением ритуальных предметов. Ремесленная продукция (предметы, изготовленные в техниках резьбы по дереву, вышивки по войлоку, а также сшитые мастерами шаманские костюмы), как можно судить по культовым предметам, используемым Ц. Баяр, довольно стандартизирована, она выпускается по определенным образцам, выработанным мастерами-шаманами. При этом в сакральных образах онгонов используются образы людей, типичные для современного реалистического искусства Монголии.

В современном мире все шире развивается такое явление, как городское шаманство, признаками которого являются сочетание шаманской деятельности и гражданской карьеры, создание сотрудничающих между собой и с научными кругами шаманских объединений, проведение конференций, семинаров, расширение круга деятельности шаманов. Подобная неошаманская традиция зарождается в городской среде в условиях отхода от традиционного образа жизни. И хотя в Монголии традиционный тип хозяйствования – кочевое скотоводство – сохраняется, но в шаманской традиции наблюдаются трансформационные процессы, которые

также свидетельствуют об изменении функций шаманов, их деятельности и стремлении их к расширению социальной базы.

Литература

1. Жуковская Н.Л. Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Материалы Международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Ч.3. М.: ИЭА РАН, 2001. С. 162–176.

2. Жуковская Н.Л. Республика Бурятия: этнорелигиозная ситуация (1991–1993 г.). М.:ИЭА РАН,1994. 25 с.

3. Гомбоева М.И. Шаманская практика агинских бурят на рубеже XX–XXI столетий // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные магические знания». М.: ИЭА РАН, 2001. С. 189–195.

4. Бакаева Э.П. Обретение дара: современные «знающие» у калмыков // Шаманский дар. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 146–161.

5. С. Дулам. Дархад бөөгийн уламжлал дахь бэлэгдэл зүйн асуудалд // Олон улсын монголч эрдэмтдийн 6-р их хурлын материал. Улааанбаатар, 1992.

6. О. Пурэв. Монгол бөөгийн шашин. Улаанбатар, 1999.

7. Д. Мансан. Монгол бөөгийн мөргөл. Улаанбатар, 1992.

8. Сабиров Р.Т. Автохтонные верования и шаманизм в Монголии после 1990-го года // Вестник МГУ. Серия востоковедение. 2005. №4. [Электроный ресурс] // http://www.eastudies.ru/Publikacii/Avtoxtonnye.

9. Сабиров Р.Т. Религиозная ситуация в Монголии: конец 1980-х-1990-е годы. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2004

10. Enebish. Z. Reindeer People. Ancient Roots of Mongolian Traditions // IIAS Newsletter. No. 26. [Электронный ресурс] // http://www.iias.nl/iiasn/26/regions/26CA1.html.

11. Дробышев Ю. Некоторые черты десакрализации природы в современной монгольской культуре // Российское монголоведение. Бюллетень V. М., 2001. С. 280–301.

12. Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). Пер. на рус. яз. Ганбат Намдаг, С.Б. Миягашева, Ж. Б. Бадагаров. Отв.ред. Содномпилова М. М. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.

13. Содномпилова М.М., Нанзатов Б.З., Эрдэнэболд Л. Зооморфный код в контексте этногенетических связей монгольских и тюркских народов (на примере ойратов и бурят) // Культурное наследие народов Центральной Азии. Вып.3. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. С. 83–96.

14. Эрдэнэболд Лхагвасурэн. Традиционные религиозные верования ойрат-монголов. Традиционные религиозные верования ойрат-монголов (Конец XIX – I пол. XX вв.). Дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2005. 165 с.

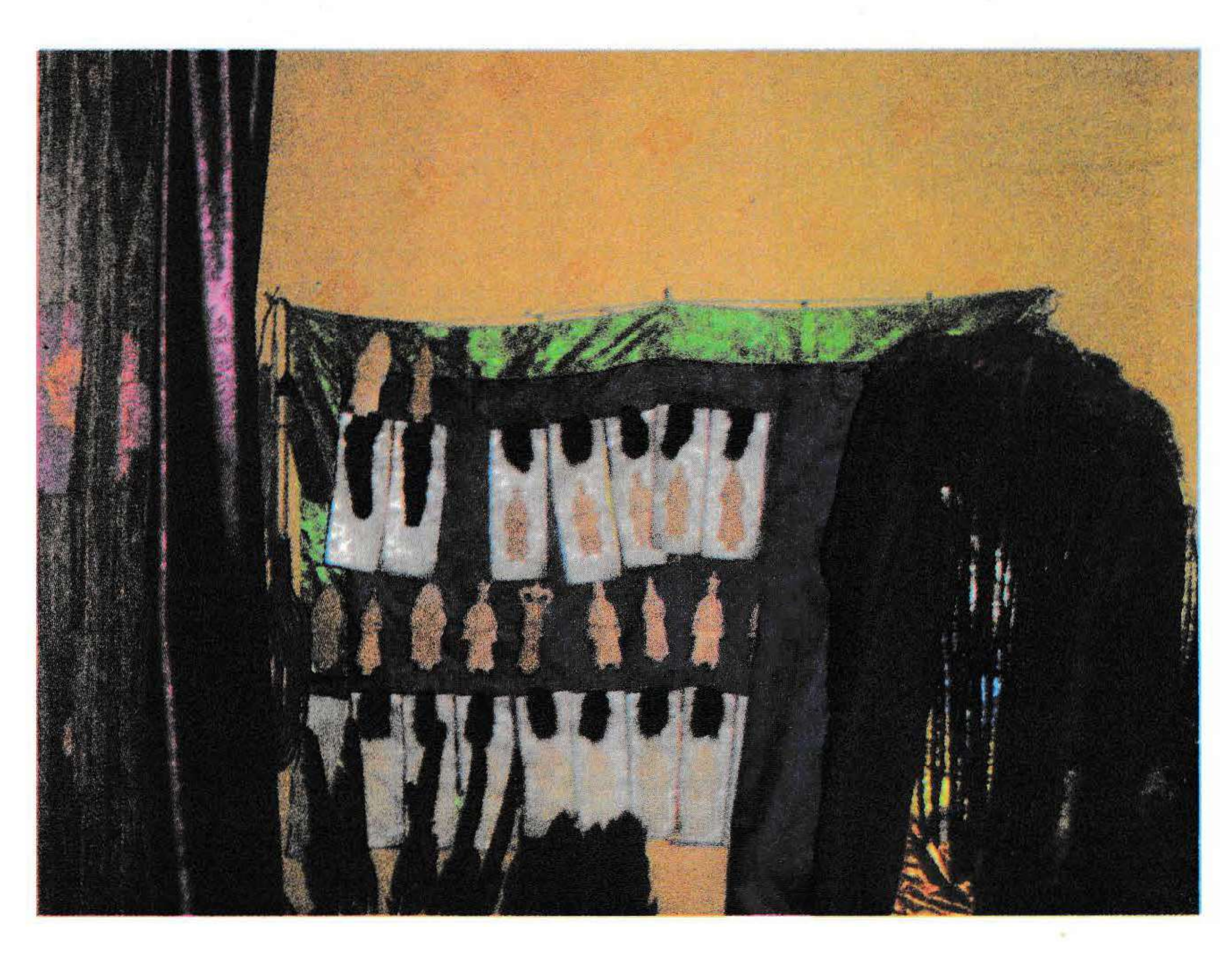
15. Харитонова В.И. Религиозно-магические практики Южной Сибири: трансформации традиций в постсоветскую эпоху // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные магические знания». М.: ИЭА РАН, 2001. С. 169–189.

16. Харитонова В.И. Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 13.

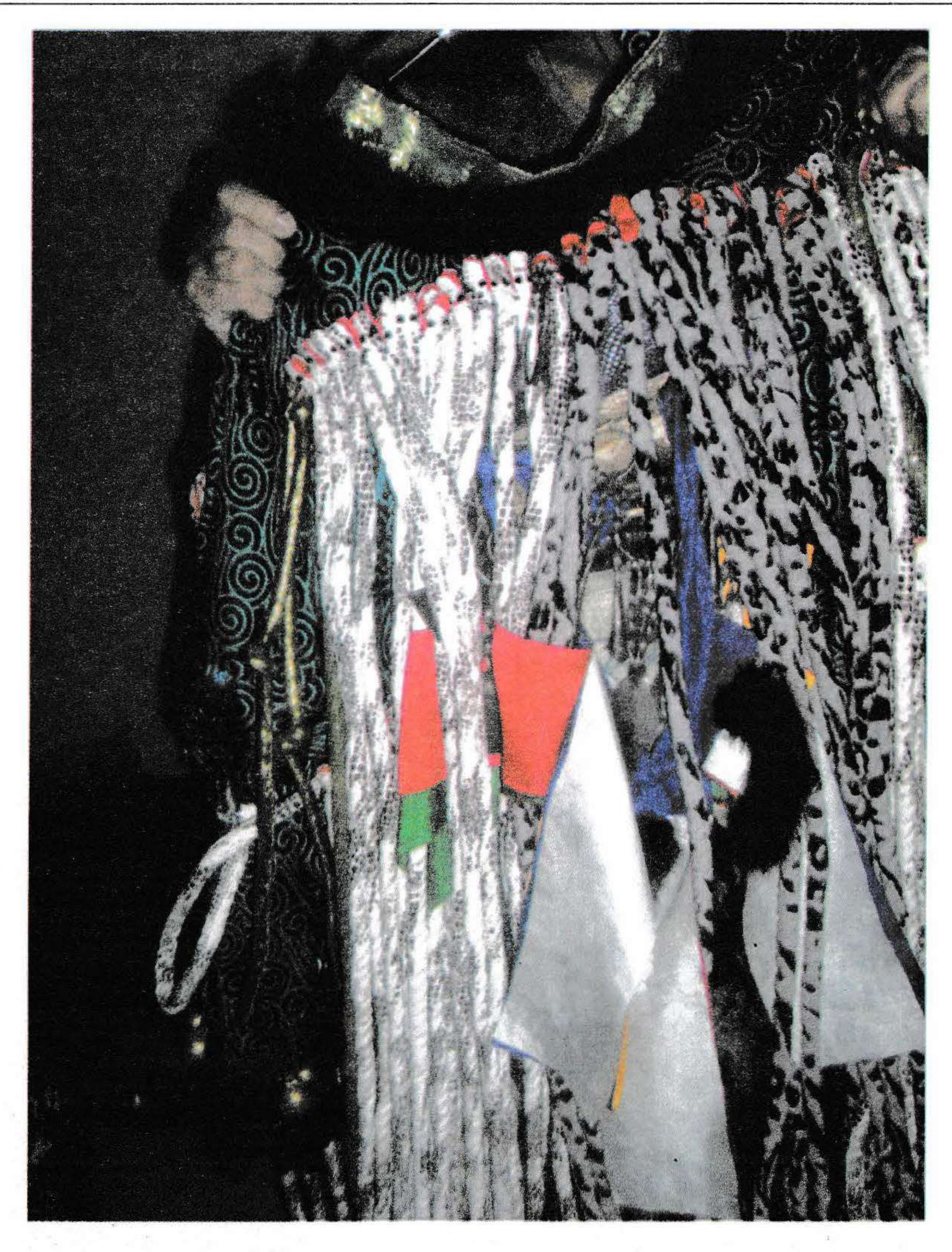
17. Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. С. 250.

18. Вангийн торгуудын түмний түүхэн дурдатгал. Улаанбаатар, 203.

19. Бакаева Э.П. Торгуты Монголии: этнический состав и этнические маркеры // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып.1. Элиста: КИГИ РАН, 2009.



Ритуальные предметы в доме шаманки



Изображения змей на ритуальном костюме

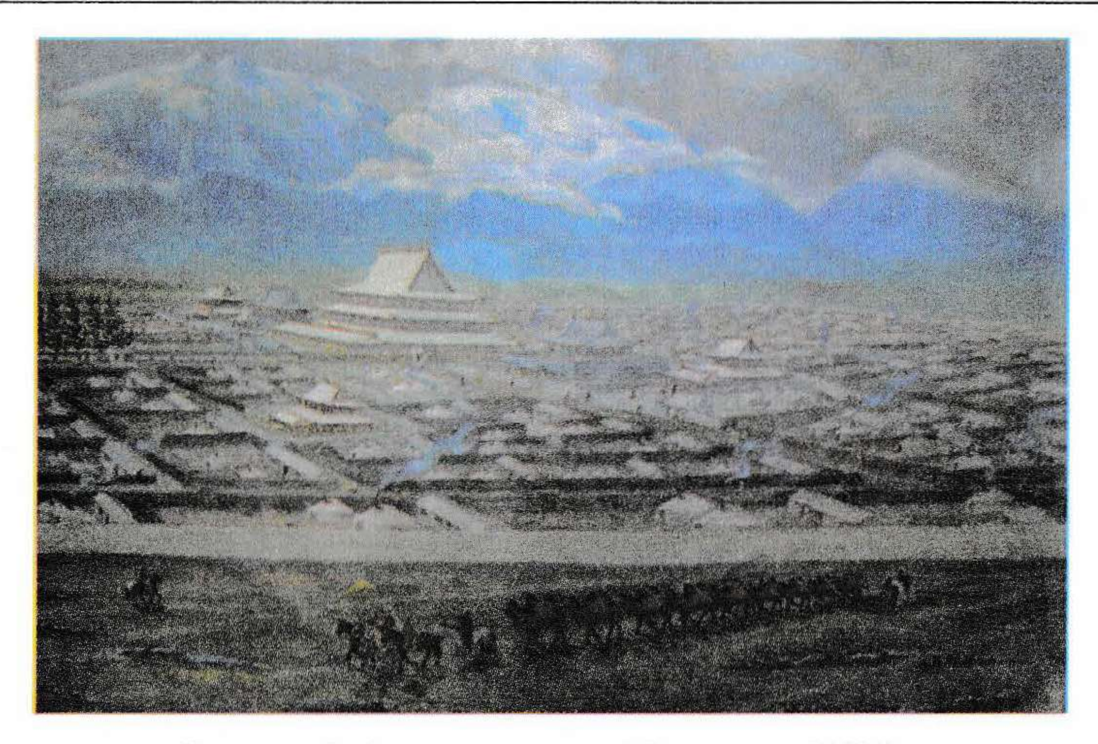
Бакаева Э.П.,
доктор исторических наук
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)
Орлова К.В.,
доктор исторических наук
(Российский государственный гуманитарный университет)

БУДДИЙСКИЙ МОНАСТЫРЬ В УЛАНГОМЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ В ЗАПАДНУЮ МОНГОЛИЮ В 2013 г.)

Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 12-21-03003

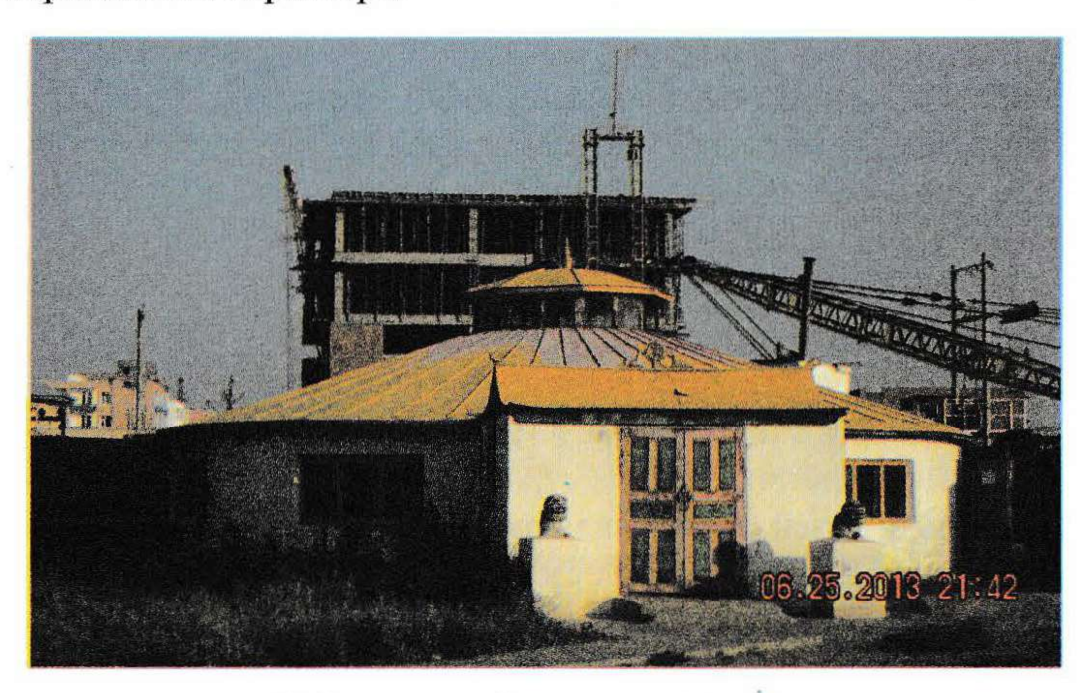
Убсунурский аймак – один из регионов Монголии, вызывающий неизменный научный интерес специалистов разных областей знания. Его территория составляет 65585 км², по данным на 2010 г. в аймаке проживают 78200 человек, основное население составляют баиты (баят, баяд), дербеты, остальные – халха-монголы, хотоны, тувинцы, казахи [1]. На севере граница аймака проходит с Республикой Тыва, на западе граничит с Баян-Ульгийским аймаком, на юге – с Кобдоским, на востоке – с Завханским аймаками. Убсунурский аймак ранее носил название Чандмань уулын аймак (1925–1931), затем Дурвуд аймак или Дурвуд Далай-хан аймак (1931–1932), и с 1933 г. получил современное наименование – Убсунурский (монг. *Увс*) аймак. Административный центр Убсунурского аймака – г. Улангом – основан в 1754 г., расположен вблизи озера Увс, у подножия горы Хархираа. В Улангоме действует музыкально-драматический театр «Ойрад», есть государственная библиотека, краеведческий музей, располагающий богатыми экспонатами, иллюстрирующими традиционную культуру и быт, религиозные верования (буддизм и шаманизм). В центре города перед зданием аймачной администрации стоит бронзовый памятник уроженцу этой местности Ю. Цеденбалу (1916–1991), который на протяжении 32 лет возглавлял страну (1952–1984). С другой стороны возведен новый музей, представляющий собой мемориальный центр в честь ойратского Галдана Бошогту хана.

В черте города, у горы Чиндамани (монг. *Чандмань*), находится буддийский монастырь Дэчинравжаалин, основанный в 1757 г. (по другим сведениям – в 1754 г.) [2], основатель – Лам аав, тибетец [3]. Строили монастырь китайские мастера из обожженного кирпича [4, с. 92]. К сожалению, этот монастырь не сохранился до наших дней, в 1930-х гг. он был уничтожен, а служившие в монастыре ламы – репрессированы.



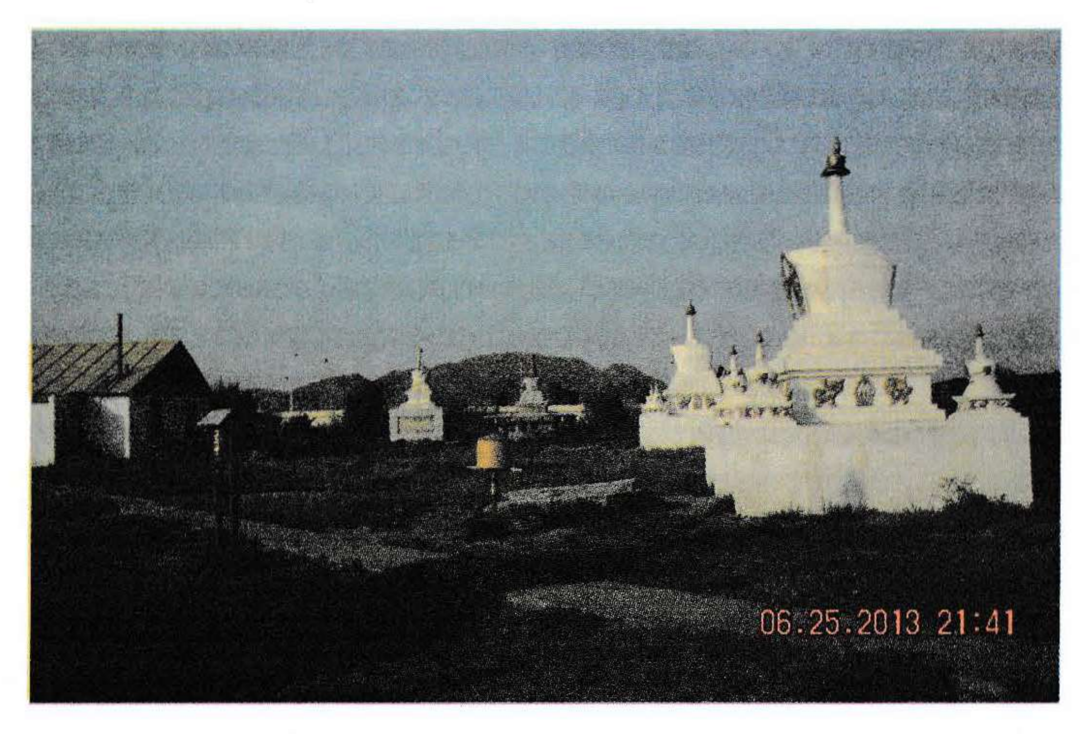
Равсал. Вид монастыря г.Улангом в 1936 г.

В настоящее время главный храм монастыря представляет собой каменное строение в виде юрты (*монгол гэр*). Ежедневно служба начинается в 9 час. утра, о начале богослужения оповещают с вышки (*бурээний шат*). В монастыре имеются храм и четыре субургана, один из которых посвящен памяти Хамбо ламы Х. Гаадана, а также отдельное здание административного характера.



Действующий храм в г. Улангом

Покровительницей монастыря Дэчинравжаалин считается богиня Лхамо, в храме монастыря присутствует несколько изображений (тан-



Субурганы Улангомского монастыря

ка) этого божества, именуемого в Монголии Охин тенгри. Как отмечает хамбо лама монастыря Д. Балдорж, все монастыри Убсунурского аймака находятся под покровительством богини Охин тенгри, единственного женского персонажа ранга дхармапал в буддийском пантеоне, связанного с древним культом божества-праматери.



Охин тенгри – покровительница монастыря

Еще А. М. Позднеев отмечал, что «в период маньчжуро-китайских войн в Чжунгарии, поколение дурбетов… перекочевало в Улан ком, явив-

шись таким образом в ближайшем соседстве с Халхой. Нет сомнения, что именно это соседство Халхи и связь с халхасами роковым образом повлияли на развитие буддизма среди дурбетов. С наступлением нынешнего столетия у них начало быстро возрастать ламство, построились новые кумирни, наконец в шестидесятых годах они начали поговаривать и о хубилганах. Снаряжено было специальное посольство к Нару-банчен хутухте с просьбой указать перерождающегося святителя, который покровительствовал бы вере будды в кочевьях дурбетов. Рассказывают, что Нару-банчен хутухта, приняв это посольство, отвечал ему, что для страны дурбетов в настоящее время еще нет ни гэгэна, ни хутухты, но что кумирни их покровительствуются хубилганами Белой и Зеленой Дара-эхэ (Цаган-Дара эхэ и Ногон-Дара эхэ...» [5].

Первоначально Улангомский хурээ состоял из семи дацанов: цогчен-дуган, чойр дацан, зурхай дацан, лүүжин дацан, манба дацан, дуйнхор дацан, в которых проводились службы соответственно специализациям.



Хамбо лама с работой Б. Равсала

В 1920-е гг., согласно архивным источникам, выявленным монгольским ученым Н. Хишигт, в Монголии «насчитывалось около 790 больших и средних монастырей с 2960 храмами и дуганами, к которым были приписаны более 100 тысяч лам и хувараков [6]. Так, в 1915 г. в монастыре Дэчинравжаалин находилось около 1500 лам вместе с хувараками (послушниками). В 1937 г. в стенах этого монастыря не оказалось ни одного ламы, да и само здание монастыря было разрушено. А началось все

с конца 1920-х гг., когда было закрыто около 300 дуганов и храмов [6]. Ущемление прав и свобод служителей буддийской церкви происходило постепенно. В один из приездов монгольской делегации в Советский Союз (1932 г.) И. В. Сталин на встрече с премьер-министром Монголии П. Гэндэном жестко поставил вопрос о необходимости проведения политики «наступления на ламство», «используя методы их “постепенного окружения”» [7]. Во время следующего визита премьер-министра Монголии (1935 г.) снова был поставлен ламский вопрос, и вновь «обнаружились разные подходы» к этой проблеме. Однако на этот раз руководители СССР «прямо связывали обеспечение независимости Монголии с борьбой против ламства и ставили условием оказания помощи радикальное его решение» [7]. В 1936 г. на встрече уже с новым премьер-министром А. Амаром Сталин потребовал, наконец, решить ламский вопрос, что привело Амара в замешательство [7]. Тогда же начался период жесточайших репрессий против ламства. К 1938 г. из 771 монастырей было закрыто 615 (оставшиеся монастыри закрыли позже), а к 1940-м гг. в «МНР ламство как многотысячное могущественное сословие перестало существовать, исчезли сотни монастырей и храмов» [6; 7]. В 1937 г. были убиты или замучены в тюрьмах около двух тысяч лам, в 1938 г. «из шести тысяч арестованных лам выжило незначительное число, при этом данные цифры не включают число убитых во время широкомасштабных операций против монастырей в 1937–1938 гг., а также тех, кто погиб еще раньше, – в 1928–1932 гг.» [8].

Возрождение монастыря Дэчинравжаалин пришлось на 1990-е гг., когда страна встала на путь демократизации. В настоящее время в монастыре работают ламы, получившие буддийское образование в Улан-Баторе, в Буддийской академии при монастыре Гандантэгчинлин, а также в тибетских монастырях Индии. Возглавляет монашескую общину хамбо лама Дээшийн Балдорж. Да-лама этого монастыря – Отгоо лама (Чимитдорж). При монастыре имеется библиотека, в которой хранятся, в основном, тибетские рукописи и ксилографы. Ойратские рукописи представлены только двумя:

1. Xutuqtu yeke toniluqsan züq tü delgeregsen kemēkü yeke kölgöni sudur orosiba: рукопись на ойратском «ясном письме», 70 л., черные чернила, 17x60 см, 31 стк.
2. Üliger-ün dalai[2].

В настоящее время строится пятиэтажное здание нового храма монастыря, строительство ведет компания «Увс барилгах компани». Автор

[2] К сожалению, участникам экспедиции был показан только первый лист рукописи, поэтому полные данные об этой рукописи в настоящее время невозможно привести

проекта – архитектор Б. Түмэн-Олзий. Основная надземная часть здания согласно проекту представлена тремя объемами, из которых два нижних имеют форму параллелепипеда (что соответствует традициям старой архитектуры монгольских храмов), верхний же объем будет выполнен в виде традиционной монгольской юрты. Сочетание основных объемов двух нижних уровней (нижний – 30x30 м, верхний – 16x16 м) и круглого объема юрты с коническим завершением позволит создать уникальную архитектуру нового стиля, отличающегося сочетанием традиционных и новаторских элементов. Таким образом, авторы проекта предложили принципиально новый подход, в котором традиции тибетской буддийской архитектуры будут дополнены элементами монгольской кочевой архитектуры.

Разработка идеи нового архитектурного ансамбля проводилась при тесном сотрудничестве священнослужителей монастыря и проектировщиков. Реализацию столь масштабного проекта поддержало руководство Убсунурского аймака и города Улангома.

Идея строительства большого храма в центре Убсунурского аймака, как отмечает да-лама монастыря Отгоо лама (Чимитдорж), возникла после посещения Центрального Калмыцкого хурула – храма «Золотая обитель Будды Шакьямуни» в г. Элисте, построенного в 2005 г. по проекту калмыцких архитекторов. В концепции улангомского храма использованы такие особенности Центрального Калмыцкого хурула, как размещение основного объема здания выше уровня земли со строительством многоступенчатой парадной лестницы, устройство на цокольном этаже конференц-зала и других помещений, выполнение объемов основного молельного зала и конференц-зала на двух уровнях, расположение с четырех сторон по углам основного объема здания лестниц, установка лифта (в отличие от элистинского храма, не в глубине, а слева от главного входа), наличие необходимых для современной архитектуры помещений санитарного назначения, подсобных помещений для хранения технического инвентаря и др.

Проект нового пятиэтажного здания храма Улангомского монастыря предусматривает строительство двух уровней цокольного этажа, в котором, как и в буддийском хуруле г. Элисты, будет расположен конференц-зал, а также могут быть расположены помещения для лам, библиотека и др.; четырех этажей, возвышающихся над парадной лестницей и создающих главный объем строения.

На первом уровне цокольного этажа, согласно проекту, предполагается устройство 12 комнат и двух подсобных помещений для инвентаря, а также помещений санитарного назначения. Освещение будет достигаться

за счет устройства ряда «приямочных» окон с трех сторон здания (18 в основных помещениях, двух больших дополнительных в глубине здания и шести маленьких по углам), так как со стороны главного фасада окна не предусмотрены.

На втором уровне (располагающемся на отметке «0», т.е. на уровне земли) цокольного этажа помещения будут уже освещаться большими окнами (4 со стороны главного фасада и по 6 с других сторон, всего 23 окна), форма которых соответствует традициям тибетской и монгольской архитектуры. Здесь предполагается устройство девяти специальных и двух подсобных помещений по периметру здания, за исключением главной фасадной части, где аналогичное пространство будет использовано для технических помещений. По центру авторы проекта предусмотрели конференц-зал, объем которого занимает два уровня цокольного этажа. Главный вход в конференц-зал расположен на втором уровне цокольного этажа, зрительный зал имеет форму амфитеатра, сцена расположена на первом уровне цоколя.

Особенность устройства главного фасада строящегося улангомского храма состоит в том, что выход с первого надземного уровня (со второго уровня цокольного этажа) расположен под широкой парадной лестницей, ведущей в основной молельный зал. Этот выход организован под конструкцией главной лестницы и, таким образом, под ней находится входной тамбур в помещения второго уровня цоколя, при этом предусмотрена возможность для «правильного» (*«зөв эргэд»*) движения – слева направо, по ходу поворота солнца. Наличие обходного коридора вокруг конференц-зала также создает возможность дополнительного обхода.



Проект нового храма. Фасад.

Второй этаж здания (второй надземный уровень, или первый уровень собственно храма) предполагается поднять над землей, к нему будет вести развернутая, широкая многоступенчатая лестница особой формы – в плане она имеет вид половины восьмиугольника. Для удобства и возможности обзора лестница должна иметь площадку для отдыха.

На наш взгляд, авторы проекта предложили оригинальное решение, выделив два входа в здание храма, одно из которых расположено на возвышении и ведет непосредственно в сакральную часть храма, второе – на уровне земли, оно ведет в «профанную» часть, где будут располагаться конференц-зал и другие помещения. Выделение двух главных уровней в объекте, функционально совмещающем буддийский храм и культурный центр, согласно проекту, осуществлено как во внутреннем пространстве, так и в экстерьере.

Основной молельный зал будет занимать пространство двух этажей, и главный объем (в форме параллелепипеда 30 х 30м) здания храма соответствует молельному пространству. За алтарной частью будут располагаться вспомогательные помещения, в которых предполагается проведение различных процедур для подготовки обрядов; из этих помещений будут выходить на молебен священнослужители, которые также могут спуститься по боковым лестницам вниз на второй этаж цокольного уровня, где будут расположены комнаты для лам.

По лестницам, расположенным по четырем углам здания, можно будет подняться на верхний уровень зала (или третий этаж храма), на котором будет расположена обходная галерея и помещения, в которых может

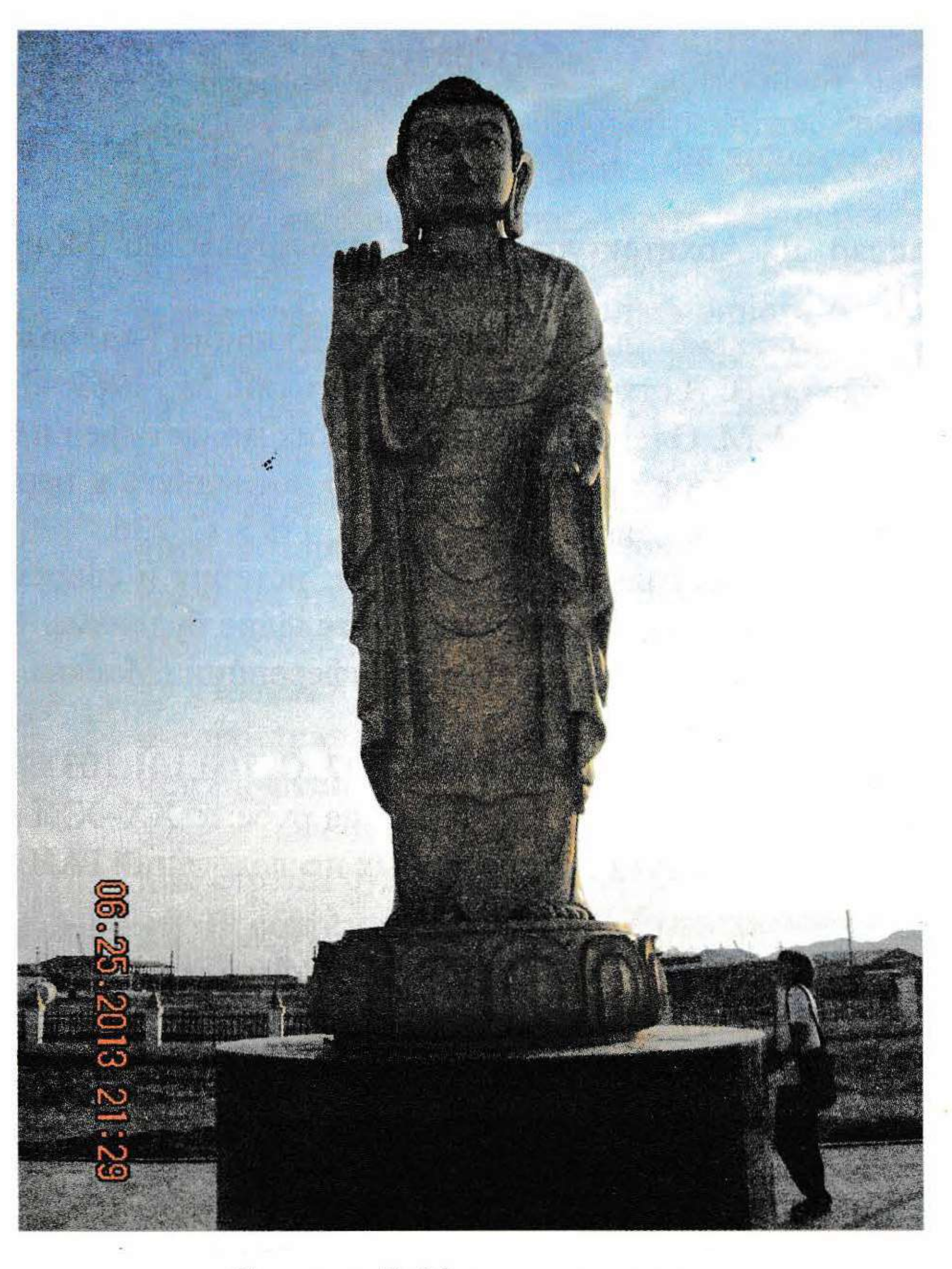


Отгоо лама со строителем у фундамента нового храма

проводиться индивидуальный прием верующих (таким образом используются аналогичные помещения в здании Центрального Калмыцкого хурула «*Бурхн-багшин Алтн сүм*» – «Золотая обитель Будды Шакьямуни»).

До четвертого этажа здания храма можно будет добраться на лифте, выше священнослужители будут подниматься уже по винтовой лестнице. Пространство этого уровня ограничено объемом (18 х 18 м), с внешней стороны которого будет располагаться обходная галерея. Здесь располагаются помещения для самых высокопоставленных лам.

Наконец, на пятом этаже здания будет расположен круглый в плане объем, соответствующий пространству юрты, светлый (освещение предусмотрено через 4 больших окна) и достаточно высокий благодаря коническому перекрытию. Над крышей этой «юрты» будет установлен ганджир.



Статуя Будды в монастыре

Уже установлен фундамент и возводятся стены нового храма монастыря. Вход в строящийся храм, как и в действующем храме, будет расположен с юго-восточной стороны. Он располагается рядом с нынешним храмом. По периметру монастыря установлены 108 субурганов. Кроме того, рядом с новым храмом уже завершается возведение сада, в котором доминантами станут круглый в плане фонтан и многометровая статуя стоящего Будды Шакьямуни.

Таким образом, в настоящее время продолжается возрождение улангомского монастыря Дэчинравжаалин. Строительство нового буддийского храма, современного как в архитектурном, так и в инженерном исполнении, позволит монастырю стать поистине общественным центром развития духовной культуры.

Литература

1. www.uvsnutug.mn [Электронный ресурс]. Дата обращения: 15.08.2013.

2. Майдар Д. Архитектура и градостроительство Монголии. М., 1970. С. 215

3. Из беседы с хамбо-ламой монастыря Дээшийн Балдоржем.

4. Бурдуков А.В. В старой и новой Монголии. М., 1969. С. 92

5. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношениями сего последнего к народу. Серия «Наше наследие». Изд. репринтное. Элиста, 1993. С. 236

6. Хишигт Н. Монгольские монастыри: история и современность // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Материалы Международной научно-практической конференции (Москва. 25-26 ноября 2010 г.). М., 2011. С. 29, 31

7. История Монголии. XX век. М., 2007. С. 100,101,103

8. Сабиров Р.Т. Буддизм в Монголии на рубеже XX–XXI вв. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 3. С. 96

Бадмаев В.Н.,
доктор философских наук
(Калмыцкий государственный университет)
Уланов М.С.,
доктор философских наук
(Калмыцкий государственный университет),

ЗАПАДНЫЙ ГЛОБАЛЬНЫЙ БУДДИЗМ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта проведения научных исследований «Буддизм на Западе (социально-философский анализ)», проект № 13-03-00047а.

Важной особенностью современной «глобальной» религиозности является детерриториализация религии. Религия все активнее начинает выходить за рамки традиционных конфессиональных, политических и цивилизационных границ. Почти все основные религии находят своих последователей в тех регионах, где их никогда не было исторически, и теряют паству в местах традиционного распространения, на своей «канонической территории». Субъектом выбора религии все больше становится конкретная личность независимо от принадлежности к какой-либо конфессиональной традиции [1].

Феномен детерриториализации религии не обошел стороной и буддизм, который во второй половине XX века стал успешно преодолевать прежние этноконфессиональные границы, охватывая все новые культурные ареалы. Процессы глобализации оживляют культурный обмен между странами Запада и Востока. В конце XX века буддизм стал активно распространяться в Европе и Америке. По мнению А. Тойнби, «из всех исторически важных культурных перемен произошедших в XX веке на Западе наиболее важной и наименее оцененной является приход в западные страны буддизма» [2].

В современный период буддизм уже не является чисто восточной религией. На сегодняшний день в Европе, обеих Америках, Австралии и Новой Зеландии функционирует несколько сот буддийских центров и организаций. Существует также Европейский Буддийский Союз, который регулярно проводит свои конгрессы в европейских столицах. Характерно, что буддизм интенсивнее распространяется в наиболее развитых странах Запада, где местное население зачастую не находит ответы на свои духовные запросы в традиционных конфессиях и находится в самостоятельных поисках веры.

В результате распространения на Западе различных буддийских направлений и школ здесь постепенно складывается специфический глобальный или транснациональный буддизм, который в отличие от традиционных форм в значительной степени свободен от контекста конкретных культурных традиций.

В социокультурном пространстве России буддизм также переходит границы тех регионов, где он распространен традиционно. В последние десятилетия буддийские общины возникли в Москве, Санкт-Петербурге, Самаре и во многих других крупных городах России. Если в традиционных регионах распространения буддизма его последователями являются различные в социальном и возрастном отношении слои населения, то русскоязычные общины в основном объединяют молодежь и интеллигенцию.

Российский глобальный буддизм представлен в основном небольшими общинами различных школ и направлений. Данные группы (дхарма-центры) обычно не связаны с монашеством и отличаются демократизмом и непринужденностью. Здесь нет строгих требований в отношении обетов и духовной практики. Члены таких центров зачастую непостоянны в своих религиозных интересах и нередко переходят из одной общины в другую. По мнению А. Агаджаняна, данные буддийские группы достаточно сильно контрастируют с традиционными церковными институтами буддизма. Многие неофиты довольно четко ощущают себя в данном противоположении. Они зачастую вообще не считают буддизм «религией». По их мнению, буддизм является прежде всего «философией» или «стилем жизни». Некоторые необуддисты вообще отрицают для себя понятие «буддист», предпочитая термин «последователь дхармы». Несмотря на то, что почти все эти группы, так или иначе, относят себя к какой-либо конкретной школе буддизма (чаще тибетской), их отношение к официальным буддийским институтам, подчеркивает А. Агаджанян, достаточно сдержанное[3].

Подобный вывод, на наш взгляд, справедлив только отчасти, поскольку неофиты из числа последователей школы Гелуг имеют достаточно тесные контакты с буддистами Калмыкии, Бурятии и Тувы. Особенно в этом плане характерен пример Калмыкии, буддийская община которой имеет большой опыт сотрудничества с русскоязычными и западными буддистами. Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче находится в дружеских отношениях как с духовными наставниками буддийских групп из русскоязычных регионов, так и с их руководителями. В 2003 г. в Калмыкии был организован Всероссийский ретрит, на котором присутствовало большое количество неофитов. Подобные ретриты проходят и в Бурятии, хотя от-

ношения неофитов с Буддийской Традиционной Сангхой России (БТСР), возглавляемой Хамбо-ламой Д. Аюшеевым, остаются пока достаточно прохладными.

Распространение глобального буддизма в социокультурном пространстве «европейской» России во многом схоже с подобным процессом на Западе. Однако здесь есть и некоторые отличия. Так, на Западе распространение буддизма проходило в трех направлениях: через образование монастырей и эмигрантских сообществ; через активизацию буддологической деятельности в университетах; через создание центров медитации или дхарма-центров для западных последователей. В «европейской» же России буддизм распространяется главным образом через дхарма-центры.

Дхарма-центры являются современными аналогами традиционных буддийских храмов. Однако в отличие от последних, приоритет здесь отдан не церемониям и обрядности, а передаче наставлений по различным аспектам буддизма и медитации. Дхарма-центры сегодня осуществляют самую разнообразную религиозную деятельность. Они организуют встречи с буддийскими наставниками, которые читают лекции по теории и практике буддизма, проводят медитационные занятия. В крупных дхарма-центрах неофиты под руководством мастеров регулярно изучают и даже переводят буддийскую каноническую литературу, постигают буддийское искусство и восточные языки (в зависимости от выбранной традиции). Важнейшим направлением деятельности многих дхарма-центров является издательская деятельность. Она обычно заключается в выпуске книг, составленных по материалам лекций буддийских наставников, подготовке и издании пособий по различным практикам, комментариев к ним[4].

Некоторые дхарма-центры или группы дхарма-центров имеют свои ретритные центры – места, специально приспособленные для длительной медитационной практики. Ретрит-центр последователей традиционной для России школы Гелуг находится на территории Бурятии. Такой же центр, но только в Подмосковье есть и у Дзокчен-общины. В данных центрах адепты не принимают монашеских обетов и соблюдают лишь минимальный свод основных буддийских правил. При этом ретрит дает возможность заняться интенсивной духовной практикой, что невозможно в обычных условиях.

Отдельные буддийские центры пытаются сохранить черты азиатского буддизма и не допускают серьезных нововведений. В основном, это касается тех, кто придерживается традиционной для социокультурного пространства России тибетской школы Гелуг. Однако даже эти центры допускают определенную модернизацию процесса обучения и практики,

в отличие от некоторых буддийских общин на Западе, которые являются совершенным повторением и по форме, и по содержанию тибетских монастырей[4].

Существует и другой подход, более открытый и компромиссный. Он представлен общинами Карма-кагью и Дзэн. Представители Карма-кагью полагают, что буддизм на Западе и в России должен быть более простым, практичным и свободным от тибетских культурных стереотипов. Так, последователи датского проповедника Оле Нидала, представляющего тибетскую традиции Карма-кагью, подчеркивают наднациональный и «внекультурный» характер буддийского учения. Поэтому, в российских дхарма-центрах данной школы разрешаются значительные отклонения от традиционных норм и правил [5]. В то же время Оле Нидала критикуют за чрезмерное упрощение буддийского учения. По мнению критиков датского миссионера, его высказывания зачастую носят некорректный и жесткий характер по отношению к другим религиям и школам буддизма.

Стремление приспособить буддизм к реалиям евразийского пространства России и к русской культуре демонстрируют и дандароновцы – последователи Бидии Дандарона. Программные тексты данного направления буддизма отличаются своим напором и энергией. Дандароновцы, в духе евразийской парадигмы, объявляют нормой патриотизм и провозглашают о формировании «русского буддизма», который, по их мнению, сочетает в себе буддийскую традицию и духовный опыт русской культуры[5].

В связи с этим можно привести следующую цитату из «Манифеста русского буддизма», написанного одним из последователей Б. Дандарона: «Мы участвуем в удивительном процессе сплавления многообразия буддийского видения мира с уникальными особенностями русской культуры и миросозерцания. Процесс не завершен, но плод виден – это русский буддизм. Русский буддизм базируется на трехсотлетней традиции бурятских дацанов, философии канонического буддизма, проповедях Дандарона и лам Тибета и ныне впитывает в себя национальные черты и психологические особенности нашего народа… Русский буддизм созвучен православию: нравственность превыше метафизики. Созерцательность, открытость, смиренность, вселенское сострадание – это и православное, и наше, буддийское. Мы гордимся православными иконами на наших алтарях. Молчание и Величие «Троицы» Рублева и буддийская Трикая – это живет, это понятно. Буддизм и христианство, здесь нет войны, как между боном и Дхармой в Тибете, здесь нет ассимиляции, здесь творческое и непростое взаимопроникновение. В буддизм не надо бежать, отвернувшись от родной культуры. Работа проделана, буддизм уже здесь; он в нас был всегда, а ныне лишь проявляется» [6].

Одной из главных проблем распространения буддизма в русскоязычной среде является непривычность буддийской культуры для современного россиянина, не являющегося буддистом по рождению. Подобного рода проблемы всегда возникают при распространении той или иной религии в новой социокультурной среде. Культурный прагматизм, позволял буддизму достаточно легко адаптироваться к новым реалиям. В то же время на это требовалось определенное время и труд целого ряда буддийских просветителей. Поэтому для гармоничного включения буддизма в русскую культуру необходимы усилия не одного поколения буддийских мастеров и их российских учеников. Российским неофитам, вероятно, потребуется усвоить и опыт западных буддистов, поскольку широкое распространение буддизма в западном обществе началось на несколько десятилетий раньше.

Другой проблемой развития глобального буддизма в социокультурном пространстве современной России является негативная тенденция потакания желаниям аудитории со стороны отдельных мастеров, что приводит к появлению ошибок в трактовке буддийского учения. По мнению А.И. Железнова, данные ошибки связаны с ожиданием публики чего-то необычного и сверхъестественного, которое формируется различными популярными книгами о буддизме и Тибете. При этом ситуация усугубляется тем, что некоторые буддийские проповедники слишком рьяно стремятся подчеркнуть своеобразие своей школы или традиции, что иногда приводит к объявлению ее высшим направлением в буддизме[7].

Проблемой является и то, что многие неофиты делают основной упор на медитацию, пренебрегая изучением философских и этических основ буддизма. Действительно, буддизм значительное внимание уделяет работе над сознанием, однако сводить все буддийское учение к исключительно медитации психологии или психотехнике, на наш взгляд, неправильно, поскольку буддизм – комплексный феномен, в котором все аспекты взаимосвязаны. Поэтому буддийские мастера часто подчеркивают, что пренебрежение каким-либо аспектом учения (философией, этикой, медитацией) является ошибкой и может привести к совсем не тем результатам, на которые надеется неофит.

Серьезной проблемой современного буддизма на Западе и в России является распространение сектантского подхода, что весьма пагубно отражается на его развитии. Данный подход проявляется в том, что отдельные адепты буддизма считают свою традицию наиболее истинной, отрицательно относясь при этом к другим направлениям. Такая позиция, несомненно, тормозит процесс распространения и адаптации буддизма в новых социокультурных условиях, дискредитируя в глазах обществен-

ности всю традицию. В связи с этим Его Святейшество Далай-лама XIV неоднократно указывал на недопустимость сектантского подхода в буддизме, называя его ядом.

Еще одной из проблем современного российского буддизма является наличие различных синкретических религиозных сект, которые спекулируют на недостатке знаний о буддийской культуре, используют буддийскую терминологию в своих целях. Среди этих сект есть и такие псевдобуддийские организации как «Аум Синрикё», деятельность которой оказалась особо опасной тем, что секта подвергала обработке психику своих адептов особыми психотропными препаратами, гипнозом, диетой и т.д., заставляя жертвовать все свое имущество секте. Даже после запрета этой секты в России и суда над ней в Японии, последствия ее действий не ликвидированы окончательно. В то же время в последние годы благодаря появлению в России многочисленных работ по буддологии, переводу и изданию авторитетных буддийских источников данная проблема стоит уже не столь остро как раньше.

Итак, можно отметить, что кроме традиционной формы буддизма, в социокультурном пространстве современной России существует и модернистский вариант данной религии. Это так называемый глобальный или транснациональный буддизм, который более свободен от контекста конкретных культурных традиций. Феномен глобального буддизма объясняется генетической гибкостью и прагматизмом буддизма. При этом, распространяясь в новой среде, буддизм, так или иначе, способствует усилению евразийского характера социокультурного пространства России.

Литература

1. Филатов С. Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: Неостром, 2005, С.13-14

2. Гэх Г. Буддизм. М.: АСТ: Астрель, 2005. С. 36

3. Агаджанян А.С. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: Неостром, 2005. С. 228

4. Аюшеева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе // Буддизм в Бурятии: истоки, история и современность. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. С. 180,181

5. Пореш В. Русский буддизм – как это возможно? // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний Сад, 2002. С. 399

6. Манифест русского буддизма. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http//www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/buddhism/manifest

7. Железнов А.И. О тибетских традициях в бурятском буддизме.// Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск: Наука: Сиб. изд. фирма, 1995. С. 58-83.

Уланов М.С.,
доктор философских наук
(Калмыцкий государственный университет)

«ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ» КАК ОСНОВА БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта проведения научных исследований «Буддизм на Западе (социально-философский анализ)», проект № 13-03-00047а.

Основу буддийского философского учения составляют «четыре благородные истины». Это истина о том, что существует «страдание» (санск. «дукха»); истина о том, что существует причина страдания; истина о том, что существует возможность пресечения страдания, и, наконец, истина о том, что существует путь, который ведет к пресечению страдания. При этом необходимо отметить, что понятие «дукха» вмещает в себя не только страдание в обычном смысле, но и такие явления, как несовершенство, непостоянство, дисгармония, дискомфорт, раздражение, чувства неполноты и недостаточности. Поэтому, переводя термин «дукха» как «страдание», мы должны понимать его в более широком смысле.

Согласно учению о «четырех благородных истинах», феномен «дукха» не ограничивается только собственно страданием, которое определяется как «страдание страдания». Даже то, что кажется удовольствием, в действительности, согласно буддийскому учению, является «страданием перемен». Чтобы объяснить данное положение буддисты часто приводят пример с холодом и жарой. Так, если нам стало холодно, мы садимся у огня. В первое время мы чувствуем удовольствие, связанное с уменьшением страдания от холода. Однако одновременно появляется и возрастает страдание от жары, т.е. когда один вид страдания уменьшается, другой, находящийся на противоположном полюсе, возрастает. И, наконец, третий вид страдания называется «всепроникающим страданием» или «страданием обусловленности». Он связан с рождением и жизнью под властью кармы, неведения и других омрачений (страсть, гнев, гордыня и т.д.)[1].

Таким образом, феномен «дукха» на относительном уровне не имеет принципиальной оппозиции, поскольку обычное счастье представляет собой обусловленное и непостоянное явление, находящееся в рамках «дукха». Противоположностью «дукха» можно считать только состояние нирваны, свободное от непостоянства и обусловленности.

Вообще, буддизм в значительно большей степени, чем другие религиозные системы, указывает на связь жизни со страданием. Учение о страдании имеется в той или иной форме во всех религиозно-философских системах Древней Индии. Однако спецификой буддийского подхода было утверждение о том, что страдание не является чем-то случайным. Здесь оно предстает в качестве фундаментальной характеристики человеческого (и не только) существования. Таким образом, одной из особенностей буддийской религиозно-философской системы является изначальная неудовлетворенность существующим положением вещей.

За этот подход буддизм нередко подвергали критике и упрекали в пессимизме. Однако подобная критика возникает из непонимания существа буддийского стиля мышления. Признание истины о страдании не делает существование буддиста печальным и горестным. Наоборот, по свидетельству письменных источников, Будда почти никогда не был грустным или унылым. Многие современниками описывали его как «всегда улыбающегося». В буддийском изобразительном искусстве Будда также обычно предстает со счастливым, безмятежным и удовлетворенным выражением лица. На буддийских танках нет и следа страдания, мучения или боли[2].

Оптимистической установкой отличается и буддийская сотериология, которая дает надежду на спасение каждому живому существу. Согласно учению буддизма возможность «спастись» имеют даже обитатели ада и злые духи, в то время как в западнохристианских богословских трактатах была широко распространена идея о том, что абсолютное «большинство людей лишено надежды на спасение и обречено на загробные муки» [3].

«Вторая благородная истина» – это истина о причине «дукха». Здесь отмечается, что существование всякого феномена во вселенной причинно обусловлено чем-либо другим. Таким образом, нет ничего, что существовало бы совершенно самостоятельно. Поэтому и наши страдания также обусловлены определенными причинами. Как отмечают исследователи, из «четырех благородных истин» истина о причине «дукха» не только допускает философское истолкование, но и является философской уже по своему формулированию. Идея о том, что любой феномен (в том числе и страдание) имеет свою причину, составляет важный философский смысл учения о «четырех благородных истинах», порождая специфическую гносеологическую модель. Поэтому не случайно Будда был известен в Индии как учитель, который наставляет о причинах[4].

В основе мирового зла и страдания, согласно буддизму, лежат негативные факторы сознания. Поэтому путь к просветлению лежит через борьбу с заблуждениями и страстями. В этом буддийский подход совпадает с христианской аскетикой. Так, в святоотеческой аскетике основное внимание уделяется не внешним проявлениям греха, а их причинам, т.е. страстям и порокам. Кроме того, христианские подвижники (в частности, Исаак Нитрийский), как и буддисты, подчеркивали, что страсти связаны между собою подобно «звеньям одной цепи» и порождают друг друга[5].

«Третья благородная истина» утверждает о пресечении страдания. Согласно текстам махаяны, прекращение страдания означает прежде всего освобождение от неведения, которое представляет собой неправильное понимание природы бытия. Наличие данной истины в буддийском учении свидетельствует о его оптимистическом характере.

Пресечение страдания описывается «четвертой благородной истиной», которая говорит о существовании пути, ведущего к прекращению страдания. Этот путь состоит из восьми ступеней – правильного понимания, правильного мышления, правильной речи, правильной деятельности, правильных средств к существованию, правильного усилия, правильной осознанности, правильной сосредоточенности. Кроме того, в буддийском восьмеричном пути можно выделить три хорошо дополняющих друг друга раздела: мудрость, нравственность и сосредоточение-медитация. Первые две ступени пути относятся к мудрости, последующие три – к нравственности, а оставшиеся – к сосредоточению.

Восьмеричный путь также называется срединным путем. Срединность в данном случае понимается прежде всего как этическая категория, помогающая избежать крайностей жизни. В то же время, анализируя буддийские сутры, можно сделать вывод, что прагматичный принцип срединности понимался Буддой несколько шире. Как отмечает В.Г. Лысенко, «фактически все «положительные», т.е. «категорические» положения Будды претендовали на «срединное» решение тех проблем, которые другие философы, решали, по его мнению, «крайним», т.е. слишком категоричным образом. «Срединность» в этом аспекте связана с применением логической схемы чатушкотики (тетралеммы), цель которой доказать, что ни одно из «категорических» высказываний, составляющих ее содержания, не работает». Следует также отметить, что идея «срединного пути» Будды позже была творчески разработана представителями махаянской школы мадхьямика, которую часто называют «школой срединного пути». В учении мадхьямики идея срединности трансформировалась в сложную и оригинальную философскую доктрину.

В целом, доктрина о четырех благородных истинах показывает, что в основе буддийского учения лежит философская мысль о причинности. Таким образом, для буддизма исключительно важным является знание о причинах и следствиях. По сути, данное учение включает в себя две короткие причинно-следственные цепи. Две первые истины описывают причинно-следственную цепь страдания, две последующие – цепь устранения страданий. Отсюда вытекает и концепция кармы, которая напрямую связана с принципом причинности.

Литература

1. Рахула В. Медитация просветления. М.: Садхана, 2003. С.37.
2. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. С.243.
3. Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: Наука, 1994. С.228.
4. Климков О.С. Философско-психологический очерк византийского исихазма // Путь Востока. Проблема методов: Материалы IV Молодежной научной конференции. Серия «Symposium». Вып. 10. СПб. Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.108.
5. Лысенко В.Г. Трудное дело «середины»: «срединность» (mesotes) Аристотеля и «срединный путь» (majjhima patipad) Будды [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://kogni.narod.ru/mesotes.htm

Уланов М.С.,
доктор философских наук
(Калмыцкий государственный университет)
Уланова Г.В.
(Калмыцкий государственный университет)

БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА КАК МАКРОЦИВИЛИЗАЦИЯ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта проведения научных исследований «Буддизм на Западе (социально-философский анализ)», проект № 13-03-00047а.

Буддизм – древнейшая мировая религия, оказавшая влияние на культуру не только народов Востока, но и Запада. Буддизм имеет свою большую историю. По оценкам специалистов буддизм возник на 500 лет раньше христианства и почти на целое тысячелетие раньше ислама. В отличие

от возникшего почти одновременно с ним в Индии джайнизма буддизм не остался религией присущей узкому кругу религиозных общин, а получил широкое распространение в странах Азии. Он не только не исчерпал себя как устаревшая религия, а наоборот – и по сей день остается живой религией миллионов людей, составляя основу их мировоззрения. В настоящее время буддизм имеет широкое распространение в Непале, Шри-Ланке, Мьянме, Камбоджи, Таиланде, Вьетнаме, Лаосе, Китае, Корее, Японии, Монголии и играет большую духовную, эстетическую и политическую роль в жизни этих государств.

Во второй половине XX века буддизм стал успешно преодолевать прежние этноконфессиональные границы, охватывая все новые культурные ареалы. Процессы глобализации оживляют культурный обмен между странами Запада и Востока. Буддизм широко распространился в Европе и Америке. По мнению А. Тойнби, «из всех исторически важных культурных перемен произошедших в XX веке на Западе наиболее важной и наименее оцененной является приход в западные страны буддизма» [Цит. по: 1].

В современный период буддизм уже не является чисто восточной религией. На сегодняшний день в Европе, обеих Америках, Австралии, Африке и Новой Зеландии функционирует несколько сот буддийских центров и организаций. Существует также Европейский Буддийский Союз, который регулярно проводит свои конгрессы в европейских столицах. Характерно, что буддизм интенсивнее распространяется в наиболее развитых странах Запада.

Одним из первых о существовании буддийской цивилизации заявил О. Шпенглер в своем знаменитом труде «Закат Европы». Здесь он говорит о буддизме как об одной из двух великих цивилизаций, у истоков которых стояли Сократ и Будда[2]. Как известно, главная ось всех размышлений Шпенглера – противоположность культуры и цивилизации. Культура – это могущественное творчество созревающей души и расцвет высокого искусства. Цивилизация же для Шпенглера представляет собой угасание созидающих энергий в душе, замена вопросов религиозно- метафизического характера вопросами этики и жизненной практики. Поэтому буддийская цивилизация для него представляет скорее феномен отрицательного плана, одну из форм нигилизма, вместе со стоицизмом и социализмом» [2].

А. Тойнби в труде «Постижение истории» пишет о более чем двадцати цивилизациях, из которых выделяет пять основных: западно-христианскую, православно-христианскую, исламскую, индуистскую и дальневосточную. Буддийскую цивилизацию он специально не выделяет,

раздробляя буддийский мир на китайскую, корейскую, японскую, вьетнамскую и тибетскую цивилизации [3]. А. Тойнби особо выделят тибето-монгольскую буддийскую традицию, которая, пишет он, представляет собой «отголосок тщетного усилия повернуть развитие религии вспять, попытку обратиться к первоначальной индской религии» [3].

М. Вебер выделял три самых общих цивилизационных типа или три способа отношения к миру: иудео-христианский, конфуцианско-даосский и индо-буддийский. Иудео-христианский тип, по его мнению, направлен на овладение миром, конфуцианско-даосский – на приспособление к миру, и, наконец, индо-буддийский конкретизируется как бегство от мира. Представляется, однако, что определение буддизма как мировоззрения «бегства от мира» следует признать не совсем корректным: основополагающая идея буддизма состоит не столько в «бегстве от мира», сколько в более взвешенной, тяготеющей к философско-антропологическим традициям ориентации человека на самосовершенствование, духовное и психофизическое преображение в направлении более гармоничных способов существования.

Некоторые современные зарубежные ученые, отмечая усиление роли религиозного фактора, вообще игнорируют цивилизационную составляющую буддизма. Складывается впечатление, что современные исследователи, увлеченные противостоянием западного и исламского мира, фактически забывают о буддийской традиции. Так, например, С. Хантингтон, выделяя западную, латиноамериканскую, китайскую, японскую, индуистскую, исламскую, православную и африканскую цивилизации, фактически отрицает существование самостоятельной буддийской цивилизации. «Из пяти «мировых религий» Вебера, – пишет он, – четыре – христианство, ислам, индуизм и конфуцианство – связаны с основными цивилизациями. Пятая, буддизм – нет» [4].

Хотя «буддизм остается важной составляющей культуры в странах Дальнего Востока, – отмечает С. Хантингтон, – они не являются частью буддийской цивилизации и не идентифицируют себя подобным образом. Однако в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе и Камбодже существует то, что можно по праву назвать буддийской цивилизацией тхеравады. Кроме того, население Тибета, Монголии и Бутана исторически приняло ламаистский вариант махаяны, и эти общества образуют второй район буддистской цивилизации. Однако наиболее важен тот факт, что существует явное отличие буддизма, принятого в Индии, от его адаптации в существующую культуру в Китае и Японии. Это означает, что буддизм, являясь одной из главных религий, не стал базой ни для одной из основных цивилизаций» [4].

Подобную точку зрения, хотя она и разделяется рядом ученых, вряд ли можно назвать справедливой, поскольку отличие буддийских форм в разных регионах от первоначального индийского образца, на наш взгляд, не является существенным, т.к. основные моменты учения буддизма здесь совпадают. Кроме того, трудно с уверенность утверждать, что католическая и протестантская традиции, входящие, согласно Хантингтону, в единую западную цивилизацию более близки друг к другу, нежели махаяна и тхеравада.

В русской философии проблема феномена «буддийской цивилизации» была поднята еще В.С. Соловьевым, в его дискуссии с Н.Я. Данилевским, который утверждал о невозможности передачи базисных начал от одного культурно-исторического (цивилизационного) типа другому. Кстати говоря, Данилевский ничего не говорил о существовании буддийской цивилизации, также как и об исламской. В.С.Соловьев, указывал, что, отрицая единство развития человечества, Н.Я.Данилевский не принимает во внимание ряд известных фактов передачи фундаментальных начал одного культурно-исторического типа – другому. В качестве примера он приводил буддизм, возникший в рамках индийской цивилизации, но распространившийся далеко за ее пределами. Индия, с точки зрения Соловьева, несмотря на то, что она принадлежит к «уединенным» типам, смогла передать буддизм – высшее выражение ее духовной культуры огромному числу самых разных народов. При этом буддизм был передан ею не как «почвенное удобрение», но как высшее начало их цивилизации» [5].

Представители современной отечественной философской мысли обычно признают существование самостоятельной буддийской цивилизации или, по крайней мере, говорят об индуистско-буддийской цивилизации. Так, Б.С. Ерасов выделяет следующие современные цивилизации: «западноевропейскую и североамериканскую (большей частью объединяемые как Запад), восточноевропейскую, индийскую, буддийскую, исламскую и латиноамериканскую» [6]. При этом исследователь признает высокий духовный уровень буддийской цивилизации. «Чем выше духовный уровень, – пишет Б.С. Ерасов, – тем в большей степени она способна к «эманации» и миграции в другие географические регионы – как это сделал буддизм (отчасти христианство и ислам). Так, индийские гуру в качестве миссионеров своей цивилизации находят многочисленных приверженцев по всему миру» [7].

Г.С. Померанц замечает, что до сегодняшнего дня дожили четыре великих цивилизации. Кроме христианской он выделяет исламскую, индуистско-буддийскую и конфуцианско-буддийскую цивилизации. При этом

Померанц упоминает и о тибетской цивилизации, специфической особенность которой является тот факт, что она сложилась на стыке разных духовных традиций[8].

С.Ю. Лепехов в работе «Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации», отмечает, что «буддийская цивилизация возникла па основе сплава элементов многих предшествующих культур и цивилизаций, использования опыта многих поколений различных этносов». При этом своеобразие ее становления заключается в том, что в значительной мере этот опыт отбирался вполне сознательно, а на пути дальнейшего развития в немалой степени влияла философская рефлексия» [9].

Буддийская цивилизация, по мнению Лепехова, «является «срединной» в том смысле, что она в большинстве случаев выступает в качестве почти идеального медиатора между другими культурами и цивилизациями, между различными этносами и народами. Можно упомянуть в этой связи: индийцев и греков; кушан, бактрийцев и индийцев; индийцев и китайцев; индийцев и тибетцев; тибетцев и монголов; китайцев и корейцев; китайцев, корейцев и японцев. Можно вспомнить о той посреднической, демпфирующей роли, которую играл буддизм в отношениях между даосизмом и конфуцианством в Китае, конфуцианством и синтоизмом в Японии, а значительно раньше – в отношениях между различными религиозно-философскими школами Индии. Буддизм, как ни покажется это странным на первый взгляд, послужил также своеобразной «промежуточной инстанцией» между древней ведийской и позднейшей брахманистской культурами» [9].

В целом, понятие «буддийская цивилизация» достаточно условно и неоднородно, поскольку буддизм, на наш взгляд, принял участие в формировании сразу четырех цивилизаций – южно-буддийской, конфуцианско-буддийской (китайской), синто-буддийской (японской) и тибето-буддийской.

Говоря о существовании южно-буддийской цивилизации, необходимо отметить культурно-историческую близость народов Южной и Юго-Восточной Азии, в течение многих столетий исповедующих буддизм традиции тхеравада, который является смысловым ядром их духовной культуры. Несмотря на пестроту и многообразие религиозно-культурных традиций в данном регионе обнаруживается значительное сходство социокультурных форм.

Существование единой конфуцианско-буддийской цивилизации также трудно оспорить. Конфуцианство, буддизм и даосизм – три религии, составляющие понятие «триада учений» («сань цзяо»), которое является одной из основ духовной культуры Китая на протяжении тысячелетий. В

то же время именно конфуцианство и буддизм оказали наибольшее влияние на формирование китайской культуры: изобразительного искусства, литературы, архитектуры. Значительное влияние на мировоззрение китайцев оказали философия, мифология и психофизическая практика буддизма.

В Японии буддизм также оказал значительное влияние на формировании японской культуры. Такие принципы дзэн-буддизма, как простота, естественность, спонтанность, гармония с природой стали неотъемлемой частью японского искусства. В то же время на менталитет японцев оказывает значительное влияние их традиционная национальная религия синто. Отношения между буддизмом и синтоизмом в истории Японии характеризовались не только соперничеством, но и взаимопроникновением, в результате чего у японцев сформировалась сдвоенная конфессиональная идентичность. Обе японские конфессии настолько сблизились, что теперь можно вести речь о существовании самобытной синто-буддийской цивилизации.

Что же касается самобытной тибето-буддийской цивилизации, то ее достижения и вклад в мировую культуру начинают осознаваться западным миром только в последние десятилетия. Эта цивилизация возникла в ходе синтеза индийского буддизма с автохтонной социокультурной традицией, имеющей определенную связь с иранской и китайской культурами. Тибето-буддийская цивилизация на сегодняшний день охватывает не только Тибет, но и такие регионы как Монголия, Непал, Бутан, Сикхим, Ладакх, а также некоторые области Китая и России.

Итак, можно говорить о наличии социокультурного пространства буддизма, который удачно вписался в культурное ядро сразу четырех цивилизаций. Последние в совокупности составляют крупную социокультурную общность или макроцивилизацию, связующим элементом которой является именно буддизм. В то же время необходимо помнить, что буддийская макроцивилизация не является монолитной и бесконфликтной социокультурной общностью. Она представляет собой результат многовекового кросскультурного взаимодействия различных стран и народов, на формирование культуры которых буддизм оказал значительное влияние.

Литература

1. Гэх Г. Буддизм. М.: АСТ: Астрель, 2005. С. 13-14
2. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: Наука: Сиб. изд. фирма, 1993. С. 460, 468

3. Тойнби А. Постижение истории. М.: Прогресс,1991. С.724-725, 57
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2005. С. 60
5. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Собр. соч. в 10 т. 2-е изд. СПб: Просвещение, 1911-1914. Т.5. С.119
6. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М.: Наука, 1990. С.102
7. Ерасов Б.С. Социокультурные и геополитические принципы евразийства // Полис. 2001. № 5. С.68
8. Померанц Г. История России в свете теории цивилизаций. Режим доступа: http://www.polit.ru/lectures/2005/11/14/pomerants.html
9. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. С.182

Уланов М.С.,
доктор философских наук
(Калмыцкий государственный университет),
Васькин А.А.
(Калмыцкий государственный университет)

БУДДИЙСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта проведения научных исследований «Буддизм на Западе (социально-философский анализ)», проект № 13-03-00047а.

Понятие пространства является одним из наиболее важных и ключевых в мировой философии. Начиная с эпохи античности, тема пространства всегда находила место в философии. Исследованием феномена пространства занимались такие крупные античные мыслители как Демокрит, Аристотель, Эпикур, Лукреций и т.д. В Новое время проблеме пространства уделяли внимание Г.В. Лейбниц, И. Ньютон, Ш.Монтескье, Ж.Ж. Руссо, П.Гольбах и др. Философия XX столетия привнесла в понимание пространства дифференциацию. Так, появилось «пространство жизни» Э.Гуссерля, «пространство как способ протяженности» О.Шпенглера, «очеловеченное пространство» В.И. Вернадского, «пространство как место этоса» М.Хайдеггера, «пространство как самоорганизующаяся система» И.Пригожина, «пространство как распределительная структура» Ж.Бодрийяра.

Итак, представления о пространстве и времени историчны, они из-

меняются по мере развития познания природы. Следует помнить о том, какой путь пришла наука, чтобы, например, отказаться от анизотропного пространства и естественности замкнутых траекторий (Аристотель) в пользу изотропности и бесконечности пространства (Ньютон), а затем, уже на новом витке «спирали» познания, вновь ввести представления об искривленности пространства, возможности замкнутой (конечной, но безграничной) Вселенной, естественности финитной траектории (Эйнштейн). Кроме того, еще не закончена дискуссия об абсолютности и релятивности пространства, о том, являются ли пространство и время «формой» или «условием» существования материи. До сих пор открытыми остаются проблемы дискретности и непрерывности пространства и времени, существования «фундаментальной длины», проблема теоретического обоснования мерности пространства и времени, проблема природы необратимости реальных процессов во времени, асимметрии прошлого и будущего и т.д. Вышеперечисленные проблемы, будучи философскими, тесно связаны с естественными науками. Ответы на них важны, в первую очередь, для методологии и логики построения новых научных теорий, объединяющих на новой основе существующие частные, объясняющих и описывающих на единой основе более широкий круг явлений [1].

Каков же взгляд на пространство и время у буддистов? Категории пространства и времени, согласно буддизму, составляют две величайшие тайны человеческого ума. Сознание человека в первую очередь осознает реальность пространства и только гораздо позже – реальность времени. По мнению некоторых буддийских мыслителей, этот факт можно объяснить тем, что ощущение пространства связано с движением тела, а ощущение времени – с движением ума. «И хотя ощущение пространства начинается с движениями тела, оно не остается на этой стадии, а постепенно заменяется функцией сознания, создавая концепцию пространства, которая независима от тела, независима от материальных объектов, независима даже от любого рода ограничений, достигая высшей точки в опыте чистого пространства, или бесконечности пространства. Эта бесконечность не может быть постигнута, ментально представлена или определена, она может быть только пережита. Только когда человек переживет этот опыт, можно говорить об открытии времени как о новом измерении сознания» [Цит. по: 2].

Современная физика удивительным образом подтвердила одно из основных положений буддизма, смысл которого заключается в том, что все используемые нами для описания природы понятия ограничены, что они являются не свойствами реальности, а только продуктами мышления. Сегодня становится очевидной ограниченность возможностей раци-

онального мышления, поэтому ученым приходится изменить некоторые из устоявшихся понятий, или даже отказаться от них. Буддийская философия всегда утверждала, что пространство и время представляют собой порождение ума. Так, например, в одном из буддийских сочинений говорится: «О монахи, Будда учил, что... прошлое, будущее, физическое пространство... и личность. Все это – лишь имена, формы мышления, общеупотребительные слова, попросту искусственная, вымышленная действительность» [3].

Известный буддийский философ Нагарджуна также говорил, что три времени не реальны, они ни что иное, как ложные понятия, ибо созданы взаимодействием, а не по своей природе, и меняются местами. Нагарджуна в «Шуньятасаптати» замечает: «Три времени (прошлое, настоящее и будущее) не существуют [в действительности], так как они неустановимы и взаимоопределяемы, так как они изменяются и неопределяемы через себя и так как они не «сущность». Они – просто различительные признаки» [4]. Таким образом, он полагал, во-первых, что три времени существуют лишь благодаря тому, что каждое из них возникает из взаимоотношения двух остальных; во-вторых, три времени всегда превращаются, взаимообусловливаются и сменяются, поэтому нет существующего по своей природе наличного времени. Единое время, согласно мадхьямике, делится на три части только в сознании, а это является лишь собственным представлением людей о времени, поэтому нет прошлого, настоящего и будущего как отдельных категорий времени. Что же касается времени как единого целого, то оно также «пустотно», поскольку распадается на бесконечное множество долей – мгновений.

В буддийской философии, по мнению известного буддолога Г. Гюнтера, понятие пространства не указывает ни на математические пространство, ни на местоположение. Оно более подобно пространству проживания, или жизненному пространству. Это пространство несводимо и непреходяще; оно существует до тех пор, пока оно живое [5]. Г. Гюнтер также указывает, что в тантрическом буддизме пространство выступает и как прямое осознание внутреннего опыта, согласно которому пространство и время представляют два неразделимых аспекта реальности. «Только в наших умах, – пишет Гюнтер, – мы имеем тенденцию выделять три измерения пространства и одно измерение времени. Но это разделение часто субъективно. Пространство не имеет объективной реальности, за исключением тех случаев, когда мы постигаем в нем порядок или систематизацию вещей, и время не имеет независимого существования от последовательности событий, которой мы измеряем его» [Цит. по: 2].

Буддийская «Аватамсака-сутра» содержит яркое описание мировос-

приятия, достигаемого в момент просветления. Эта сутра упоминает об особом ощущении взаимопроникновения пространства и времени. Ф.К. Капра приводит мнение известного буддийского философа и практика Д. Судзуки о том, что «осознать значение «Аватамсаки» и ее философию можно только в том случае, если мы однажды достигнем состояния, в котором наше «я» полностью растворяется, и исчезают разграничения между телом и сознанием, субъектом и объектом... каждая вещь связана с остальными вещами... не только в пространственном, но и во временном отношении... Мы невооруженным глазом видим, что не существует пространства без времени и времени без пространства – они пронизывают друг друга» [Цит. по 3].

Таким образом, все развитие буддийской философии свидетельствует об удивительном единство в вопросе о неразделимом «пространственно-временном» характере бытия и относительности данных категорий. В различных буддийских текстах вновь и вновь подчеркивают тот факт, что пространство и время неразрывно взаимосвязаны и зависят от сознания, что согласуется и с теорией относительности.

Литература

1. Головко Н.В. Философские вопросы научных представлений о пространстве и времени. Концептуальное пространство-время и реальность. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2006. С.17

2. Далыкова-Парфионович В.С. Калачакра, пространство и время в тибетском буддизме // Гленн Муллин. Практика Калачакры. М.: Беловодье, 2002. С. 5, 12

3. Капра Ф. Дао физики. СПб.: ОРИС, 1994. С.138-140, 149

4. Нагарджуна. О пустоте в семидесяти строфах (Шуньятасаптати) // Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. С.215

5. Гюнтер Г., Трунгпа Ч. Тантра. Рассвет без заката. Харьков: Эльф-Внедрение, 1993. С.54

Монраев М.У.,
доктор филологических наук
(Калмыцкий государственный университет)

О «ДЖАНГАРЕ» В ИССЛЕДОВАНИЯХ А.И. СУСЕЕВА

Научная деятельность А.И. Сусеева непосредственно связана с изучением героического эпоса «Джангар». Он многие годы вынашивал идею научного описания изобразительно-выразительных средств эпоса. Однако осуществить задуманное удалось лишь после политической реабилитации калмыцкого народа (1957 г.). Поэтика «Джангара» (опыт исследования эпоса) – первое диссертационное исследование, в котором рассматриваются такие аспекты проблемы, как поэтическая лексика, образность, поэтический язык «Джангариады». Круг затронутых вопросов в диссертации довольно широк. Среди четко обозначенных аспектов проблем значительное место занимают патриотическое воспитание подрастающего поколения, благотворное влияние «Джангара» на творчество калмыцких писателей и поэтов. О влиянии «Джангара» на творчество Аксена Сусеева профессор Д.А. Павлов писал: «Главный герой его романа в стихах «Сын степей» Ааку выведен в традициях главного образа «Джангара»… Поэтический язык «Джангара», над которым долго и плодотворно работал А. Сусеев, положительно сказался на его творческом пути» [2].[3] Известный монголовед И.И. Попов о языке «Джангара» писал: «Поэма излагается разговорным калмыцким языком и это ее главнейшее достоинство, главнейшая красота» [Цит. по: 3]. Как представляется, мнение И.И. Попова разделяют многие исследователи «Джангара», в том числе и А.И. Сусеев. Основные положения кандидатской диссертации легли в основу его книги «О поэтической организации «Джангариады», в которой изложены особенности языка и лексики, подчеркивается, что язык эпоса в целом представляет собой не диалект, а общекалмыцкий язык, одинаково понятый всем» [3], где «каждый певец, по словам А.И. Сусеева, старается украсить, чудеснее сделать узоры в словесной ткани эпоса, а кое-где и перестроить структуру, иногда и добавить что-то свое» [3]. А в другом месте исследования он замечает, что язык «Джангара» представляет собой устное литературное койне, доступное всем ойратам.

Касаясь лексики эпоса, необходимо подчеркнуть следующее. Во-первых, в исследованиях советской эпохи и наших дней часто употребляется понятие «джангариада» и оно достаточно активно используется в работах А.И. Сусеева. В научной, научно-популярной литературе слово

[3] Д.А. Павлов вместе с Сусеевым учился в годы формирования калмыцкой интеллигенции (30-е годы XX в.)

«Джангар» в наши дни определяется как название героического эпоса, как личное имя главного героя и как распространенный мужской антропоним среди калмыков, и наконец, как топоним – рисоводческий совхоз «Джангар», а также микротопонимы. Например, одноименный кинотеатр. Во-вторых, Джангариада в нашем понимании – это совокупность лингвоэтнокультурных исследований, спортивно-массовых мероприятий, употребляется как женское личное имя (редко)[4], а словосочетание большая Джангарида, впервые, на наш взгляд, использованное проф. А.Ш. Кичиковым, означает «включение всех версий «Джангара» [4] и в отличие от малой Джангариады, оно намного шире и объемнее. В данном случае терминологическая составляющая налицо. Это для специалистов.

Надо полагать, первоначально оба слова – Джангар и Джангариада – не имели заметных семантических различий. Они воспринимались как слова близкие по своему значению. В последние годы слово «Джангариада» претерпевает, на наш взгляд, некоторое смысловое изменение и оно входит в разряд слов пассивных. Сдвиги в семантике любого слова непосредственно связаны с экономическими и социальными переменами в обществе, которые происходят во всех сферах лингвоэтнокультур. На наш взгляд, иное стало отношение к жанру эпос, расширилась тематика его исследования. Далее, заслуживает внимание и тот факт, что лексический материал, извлеченный из эпоса, переведен самим автором и, надо сказать, каждому калмыцкому слову достаточно удачно найден соответствующий семантический эквивалент на русском языке, и при этом автор старается сохранить образность и выразительность фрагментов текста. И слова Н. Поппе, адресованные С. Козину, «он увидел ритм и стих» в полной мере относятся к А. Сусееву. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что А. Сусеев к переводу относился со всей серьезностью. Он в равной степени владел русским, монгольским и родным языками. Ученый проявлял большой интерес к переводам «Джангара» на другие языки, в частности на монгольский, сравнивал эти переводы с оригиналом [5], отмечая те или иные недочеты и погрешности. В лексике «Джангара» Сусеев выделяет такие пласты, как основной фонд калмыцкого языка, архаизмы, заимствования, каждый из которых получил соответствующую характеристику. Описывая изобразительно-выразительные средства

[4] Личное имя Джангариада (ж.) появилось в преддверии празднования 500-летия героического эпоса «Джангар» (срав. русск. Олимпиада). Это имя носит одна из дочерей А. Сусеева, свидетельствующее об отношении автора к «Джангару», оказавшему большое влияние на творчество самого писателя. Дело в том, что в 30-х гг. прошлого столетия слова Джангар и Джангариада (в русской орфографии) были по сути омонимами. Однако прошло время и объем значений того и другого заметно изменился. В настоящее время «Джангариада» воспринимается как круг культурно-этнографических и спортивных мероприятий, связанный с калмыцким эпосом «Джангар».

«Джангара», А. Сусеев обращает внимание на сравнения, сравнительные конструкции и метафору, определяет их роль и место в эпосе. Также следует отметить, что самостоятельной авторской разработкой является анализ употребления отдельных слов, форм, словосочетаний, свидетельствующих о богатстве изобразительно-выразительных средств эпоса. Это касается в первую очередь заимствованной лексики из других языков, в частности тибетско-санкритских, тюрских и русского языков. Ссылаясь на С.А. Козина и его работу «Джангариада». Героическая поэма калмыков» [6]. А. Сусеев констатирует, что заимствований из русского языка очень мало. И это действительно так.

Безусловно, заслуживает внимания стремление А. Сусеева обозначить те проблемы, которые определены им, и красной нитью проходят в его исследованиях. Многие вопросы, поднятые автором, до сих пор недостаточно изучены, а некоторые и вовсе не освещены. Например, язык «Джангара», стилистика эпоса «Джангар», ономастика «Джангара» и др. Новые аспекты старых проблем освещены в исследованиях наших современников, о чем свидетельствуют многочисленные материалы региональных, всероссийских и международных конференций, симпозиумов, начиная с 1969 года. Изданы фундаментальные труды Б.Х. Тодаевой, появился ряд сравнительно- типологических исследований (А.Ш. Кичиков, Н.Б. Сангаджиева, Э.Б. Овалов и др.), в которых заметна тенденция междисциплинарных связей и обновления методологического инструментария. Именно опубликованные статьи, изданные монографии, словари определяют сегодняшний уровень изучения эпоса «Джангар». И отмечая 100-летие со дня рождения А.И. Сусеева, хотелось напомнить, что у истоков научного изучения эпоса стоял А.И. Сусеев, который, несмотря на отсутствие в то время специальных лингвистических (по лексике, грамматике и др.) разработок, внес свой посильный вклад в научном освещении поэтики «Джангара» и последующие за ним исследователи должны это помнить. Труды первопроходцев способствовали появлению фундаментальных исследований в русле современных теоретических требований. Именно первопроходцы, их публикации, труды вызвали живой интерес к эпосу «Джангар». Благодаря им калмыцкий «Джангар» занимает достойное место среди других эпических произведений.

Литература

1. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М., 1962. С.9
2. Павлов Д.А. Формирование и развитие калмыцкого национального языка // Вопросы истории и строя калмыцкого литературного языка. Элиста, 1994. С.38

3. Сусеев А.И. О поэтической образности джангариады. Элиста, 1989. С.55, 14, 15

4. Кичиков А.Ш. Об итогах и задачах изучения «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпитеского творчества тюрко-монгольских народов» (тезисы докладов и сообщений). Элиста, 1978. С.430

5. Сусеев А.И. К слову о «Джангаре». – Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и Джангароведение. Элиста, 1969. С.56-59

6. Козин С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.-Л., 1940. С.4

7. Сусеев А.И. Поэтика «Джангариада». Авторефер. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. Алма-Ата, 1957.

8. Сусеев А.И. К изучению изобразительных средств «Джангара» // Записки. Вып.3. Серия филологическая. Элиста, 1964.

Сусеев А.И. Джангариада – поэзия героизма и пламенного патриотизма // «Джангар» и проблемы эпитеского творчества тюрко-монгольских народов (тезисы докладов и сообщений). Элисты, 1978.

Мушаев В.Н.,
доктор филологических наук
(Калмыцкий государственный университет),
Шараева К.С.
(Калмыцкий государственный университет)

РАЗВИТИЕ КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА КАК СРЕДСТВО СОХРАНЕНИЯ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАЛМЫКОВ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта проведения научных исследований № 13-14-08003а(р)

История возрождения этноконфессиональных традиций калмыцкого народа неразрывно связана с возрождением национального языка. Поэтому сохранение этноконфессиональной идентичности калмыков невозможно без сохранения калмыцкого языка. Несмотря на различие содержания языка и религии, между ними существуют сложные взаимосвязи в силу их глубокой укорененности в сознании людей. Конфессиональные факторы всегда играли важную роль в судьбах языков и в истории человеческой коммуникации. И, наоборот, религиозные идеи оказывались как бы неотделимыми от тех слов, на которых они впервые были сказаны. Это, несомненно, обуславливает серьезную зависимость религиозных учений

от своей языковой формы. Поэтому в истории большинства конфессий вопросы языка часто приобретали огромную жизненную важность.

В Законе «О языках народов Республики Калмыкия» говорится, что Республика Калмыкия является единственным национально-государственным образованием калмыцкого народа, поэтому забота о сохранении, возрождении и развитии калмыцкого языка как важнейшего национального признака и основы всей его духовной культуры возлагается на государственные органы Республики Калмыкия. Эта забота выражается в законодательном закреплении статуса, в создании условий для активного его использования в государственной и общественной жизни, поддержания его престижа, нормализации и пропаганды.

В национально-региональной системе образования республики функционируют различные типы и модели образовательных учреждений: национальные группы в ДОУ (их в республике – 64), национальные детские образовательные учреждения, национальные классы в общеобразовательных учреждениях республики (их – 209), национальные школы и гимназии, общеобразовательные классы с углубленным изучением калмыцкого языка, общеобразовательные школы с этнокультурным компонентом образования и воспитания.

За последние годы в республике проводится работа по созданию целостной системы национально-регионального образования на всех ступенях воспитания и обучения.

Министерством образования и науки Республики Калмыкия разработана Государственная программа развития образования и науки на 2013-2017 гг., в ней предусмотрена подпрограмма «Калмыцкий язык и языки народов Калмыкии».

Но, несмотря на все массовые организационные мероприятия, конкурсы, смотры и призывы, мы не смогли добиться сдвигов в сторону функционирования калмыцкого языка не в бытовой, не в официальной сферах. Мы ограничиваемся только сферой образования в школах и вузе.

Во-первых, не обращаясь к вопросам, связанным с функционированием калмыцкого языка, считаем не менее важным на сегодня, адаптацию существующих, создание новых образовательных программ для уровней, различающихся по возрастам, степени знания языка, сферам употребления, социальным статусом обучаемого, индивидуальной и массовой формой обучения, с использованием современных методик и технологий.

С целью развития сотрудничества и установления партнерских отношений со всеми учреждениями образования республики в декабре 2011 года при ФГБОУ ВПО «КалмГУ» созданы 2 Центра: 1) «Центр методики преподавания и развития калмыцкого языка»; 2) Центр «Фольклор: Наука. Образование. Культура».

Деятельность Центров координирует Ученый Совет Калмыцкого Государственного Университета. Центры совместную деятельность реализуют со всеми образовательными учреждениями МОиН РК и Управлением образования Администрации г. Элисты.

Центр методики преподавания и развития калмыцкого языка является научно-методическим подразделением, изучающим вопросы преподавания и содержания национально-регионального компонента системы образования, координирующим исследования по конкретным направлениям.

Основными направлениями деятельности данного Центра являются:

- апробация и внедрение в процесс обучения студентов результатов научно-методических разработок, методик и технологий по уровням обучения: преподавание калмыцкого языка широкой общественности, ДОУ, начальная, средняя, средне-профессиональная и высшая школы;

- создание и работа с базой данных учителей и воспитателей, владеющих разнообразными методиками и технологиями;

- организация семинаров, обсуждений и презентаций инновационных проектов, программ по проблемам технологии обучения, функционирования и развития калмыцкого языка.

Центр в соответствии с планом ведет методические разработки по следующим направлениям:

А) Уровень дошкольных образовательных учреждений: согласно утвержденной программы обучения калмыцкому языку в ДОУ две творческие группы в составе 14 и 12 человек учителей калмыцкого языка г. Элисты подготовили:

1) Учебное пособие для учителей калмыцкого языка и родителей детей ДОУ в 4-х частях, по четырем годам обучения (для массовых групп).

2) Материалы по содержанию образования комплексно-тематического планирования для калмыцких национальных групп дошкольных образовательных учреждений (ДОУ) с учетом новых требований – стандартов.

Б) Уровень начальной школы:

1) Подготовленный языковой материал для изучения в национальных классах апробируется на базе «Калмыцкой национальной гимназии им.проф. А.Ш.Кичикова» (директор канд.пед.наук Ченкураева Екатерина Николаевна).

2) В настоящее время группа преподавателей КНГ готовит программу по калмыцкому языку для начинающих. Программа по системе и объему материала должна быть продолжением уровня ДОУ (в рамках непрерывного подхода)

В) Уровень средних и старших классов:

1) Подготовлен языковой и фольклорно-литературный материал в электронной форме.

2) Выстраивается система и методика программы по калмыцкому языку для начинающих групп обучения – 5-х классов. В плане семинар по сопряжению объема лексических единиц с уровнем начальных классов.

Г) Уровень начального профессионального образования (НПО) и среднего профессионального образования (СПО):

Подготовлена программа для НПО и СПО, которая ориентирована для начинающих в рамках непрерывного системы преподавания калмыцкого языка с учетом профессиональной направленности в начальных и в средних специальных учебных заведениях.

Д) Уровень высшего профессионального образования:

Творческая группа во главе с доцентом Имеевым В.О. (проф. Харчевникова Р.П., доц. Гедеева Д.Б., доц. Лиджиева Л.А.) разрабатывает 2-ое приложение к учебнику «Практический курс калмыцкого языка» для вузов.

Е) Уровень всеобуча:

Сотрудник Центра доцент Артаев С.Н. внедряет через управление дополнительного образования «Калмыцкого государственного университета» программу курса калмыцкого языка в объеме 72 часов для желающих. Слушатели, прошедшие обучение по данной программе, получают соответствующий сертификат. В плане 2013 года подготовка учебного пособия к этой программе.

Одним из важнейших вопросов дальнейшего развития калмыцкого языка являются проблемы орфографии и орфоэпии. Дискуссии по данному вопросу идут с 20-х годов прошлого столетия. Экспериментальная работа с обучаемыми малышами, школьниками, студентами, научные исследования, обобщение результатов помогут выработать удобную для обучаемых систему письма и произношения.

Все эти изменения, дополнения и корректировки должны быть обоснованы и закреплены в разрабатываемой «Академической грамматике калмыцкого языка».

Сбор, обработка, научный анализ и включение в словарный фонд языка исконно калмыцкого историко-этнографического, фольклорного и языкового материала является еще одним из важнейших направлений для развития калмыцкого языка.

В заключение хотелось бы отметить тот факт, что по данным социолингвистических исследований, примерно третья часть существующих на нашей планете языков находится на грани вымирания, а между тем каждый исчезающий язык безвозвратно уносит веками создаваемый духовный потенциал, мудрость, неповторимые особенности народа, сокращая тем самым культурное и конфессиональное разнообразие человечества и, следовательно, провоцируя его культурологическую деградацию.

Цеденова С.Н.,
кандидат филологических наук
(Калмыцкий государственный университет)
Эдлеева К.А.,
кандидат филологических наук
(Калмыцкий государственный университет)

«УШАНДАРА ХААНА ТУУҖ» КАК ПАМЯТНИК ОЙРАТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Статья выполнена в рамках проекта «Устное народное творчество калмыков в контексте сохранения духовного наследия народа, культурного и языкового многообразия России» – государственного задания Министерства образования и науки РФ (тема № 799).

«Ушандара хаана тууж» («История о хане Ушандара») занимает важное место в ойратской литературе. В основе данного произведения лежит история царевича Ушандара, обладающего высоконравственными качествами, преисполненного милосердия и сострадания ко всем живым существам.

Сюжет истории восходит к индийским джатакам о Вишвантаре (джатака – легенда о событиях из прошлых перерождений Будды), повествующих о добродетелях центрального персонажа. Во время распространения буддийского вероучения они переводилась на различные языки с целью проповеди основ буддизма. Однако у каждого народа, данная история приобретала своеобразную художественную интерпретацию. Испытывая влияние местных литературно-фольклорных традиций, изменялась ее сюжетная линия, имена главных персонажей, сокращались определенные эпизоды, появлялись новые.

Существует тибетские, монгольские, ойратские, китайские, согдийские версии этой джатаки. Тибетский вариант «Повести о царевиче Вишвантаре» хранится в 1 томе двухтомного ксилографического издания Мани-Кам-бум в тибетском фонде Библиотеки Восточного факультета СПбГУ. Согдийская версия, впервые опубликованная в 1912 году французским ученым Робертом Готье в журнале «Journal Asiatique», хранится в Национальной Библиотеке Франции в Париже. Монгольская версия, опубликованая Ц.Дамдинсурэном в антологии старомонгольской литературы «Zaγun bilig», «Повесть об Ушандара-хане» хранится в Монгольской национальной библиотеке в Улан-Баторе. Другая монгольская версия входит в сборник цадиков, называемый «Oriyalduγsan γalbarvas modon»

находится в 181 томе монгольского Данджура. «Повесть об Ушандара-хане» является 24 главой этого сочинения. Ойратские версии «Ušandara xān köbegün-ü tuuji» и «Ušandarai xāni touji», обнаруженные Г.И.Рамстедтом и привезенные им из Монголии, хранятся в Библиотеке Университета в Хельсинки [7].

Одна из ойратских версий «Ушандара хана тууж» хранится в рукописном фонде Восточного факультета Санкт-Петербургского университета. В данной рукописи колофон отсутствует, поэтому нет сведений о переводчике, времени и месте перевода.

«История о хане Ушандара» рассказывает о милосердии, доброте и щедрости главного персонажа царевича Ушандара. Краткое содержание сочинения таково:

В древние времена жил царь по имени Самандари. У него был сын Ушандара. Характерной особенностью характера царевича Ушандара было огромное милосердие и сострадание к людям, которое проявлялось в необычайной щедрости. Он никогда и никому не отказывал в просьбе, бескорыстно отдавая все, что у него было. Однажды, когда он ехал со своими детьми и супругой Мандари на царской колеснице, запряженной четырьмя скакунами, им повстречался бирман и попросил лошадей. Ушандара тут же, не раздумывая, отдал ему коней. И вместо лошадей сам впрягся в колесницу, на которой сидели его дети и жена. Далее им вновь повстречался бирман, который попросил у них колесницу. Ушандара отдает и колесницу.

Однажды, когда супруга Мандари ушла в лес собирать ягоды, к царевичу Ушандара пришел старый бирман и попросил отдать ему детей, чтобы те ухаживали за ним. Задумался, загрустил Ушандара, но не отказывавший никому в просьбе, не отказал и на этот раз бирману: Ушандара расстался со своими дорогими детьми. Велико было горе Мандари, узнавшей о судьбе детей. Заканчивается история тем, что Ушандара хан в конце был вознагражден за свое милосердие и сострадание ко всем живым существам. Ему и его супруге Мандари дети были благополучно возвращены.

Если сравнить ойратскую версию с монгольской, опубликованной в антологии Ц. Дамдинсурэна, ойратская версия более кратка. Отдельные эпизоды переданы в несколько сокращенном виде.

Основные элементы фабулы в двух редакциях совпадают: расставание с царским дворцом, встреча с бирманом, сострадание и самоотверженность Ушандара хана, разлука с детьми, плач прекрасной Мандари по детям, счастливая встреча с детьми.

История о царевиче Ушандара имела широкое распространение в буддийской литературе Тибета и Монголии. Данный сюжет, зародившись

в Индии, был обработан в совершенно особой и оригинальной тибетской народной среде и, получив там новую определенную форму, попал к ойратам. Ойратская версия «Ушандара хана тууж», подвергшись влиянию национальных литературно-фольклорных традиций, наполнившись качественно новым идейным содержанием и новыми художественными особенностями, стала достоянием ойратской литературы.

Литература:

1. Бадмаев А.В. Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста, 1984.

2. Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М., 2003.

3. Дамдинсурэн Ц. Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг оршв. Улаанбаатар, 1959.

4. Ёндон Д. Тибетоязычная художественная литература в Монголии // Монгольская литература. М., 1997. С.104–151.

5. Цендина А.Д. Монгольская новеллистика XVII-XIX вв. и индо-тибетские традиции // Монгольская литература. М., 1997. С.177–208.

6. Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиолын товч түүх (XIII-XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 2002.

7. Чуматов В.О. К вопросу о происхождении ойратской версии «Вессантара джатаки» // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста: НИИ ИФЭ. 1980. С.103–128.

Корнякова С. Н.,
кандидат педагогических наук
(Калмыцкий государственный университет)

ЖАНРЫ КАЛМЫЦКОГО ФОЛЬКЛОРА В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НАРОДА

Калмыки на протяжении своей многовековой истории накопили бесценный опыт воспитания подрастающего поколения, в котором нашли свое отражение не только мировоззрение, но и самобытная культура народа, традиционные нормы и правила поведения. Факторами народного воспитания выступали: игра, природа, родное слово, быт, традиции, искусство, религия.

Жанры устного народного творчества, в которых сконцентрированы многовековой жизненный опыт, мировоззренческие взгляды и нравствен-

ные принципы народа, служили надежным ориентиром процесса формирования духовных ценностей, оказывали влияние на организацию воспитательного процесса.

Народная педагогика находит яркое отражение в лаконичных формах калмыцких народных пословиц и поговорок. В них мы обнаруживаем многообразие путей передачи дидактических знаний, образцы морально-этических правил и подтверждение значимости традиционных наставлений: Һәрд шовун хорта моһаг хораҗ чаддг, керә – чаддг уга, тедү мет, билг төгссн әмтн харңһуһан әрлһҗ чаддг, тең әмтн – чаддг уга/ Орел способен уничтожить ядовитую змею, ворон – нет, точно так же люди, обладающие знанием, способны рассеять мрак (ума), а глупец – нет [1]; сурһмҗиг әмтнәс авдг, ухаг үлгүрмүдәс авдг/ наставления получают от людей, ум – из пословиц.

В калмыцких пословицах подчеркивается мысль о важности знаний, о преимуществе образованного человека: бий бөк болхла – негиг диилдг, эрдм сурһуль бәәхлә – олыг диилдг / силой можно одолеть одного, если обладаешь умом, грамотой – многих [2].

Главный путь приобретения знаний усматривается в приобщении к вековой мудрости, старым, апробированным временем знаниям. Для этого человек должен уметь внимать, слушать, видеть, спрашивать. Народная мудрость, обрамленная в пословицы, вселяет уверенность, воспитывает чувство достоинства, оберегает от ошибок: күн болх баһасн, күлг болх унһнасн/ будет ли человеком, видно с детства, будет ли иноходцем, видно по жеребенку [3].

В повседневной жизни калмыков-кочевников всегда сопровождал конь, и параллель, которая постоянно проводится в пословицах между человеком и конем выражает неразделимость двух понятий: хороший конь-образцовый наездник: залу күүнә сәәг мөрн деер мед, күүкд күүнә сәәг – гертнь одад мед/ хорошие качества женщины определяй, войдя в её дом, достоинства мужчины определяй при езде (верхом).

Пословицы подводят к социальным, педагогическим выводам, которые стали возможны благодаря многовековой воспитательной практике, умению поэтически, образно их осмыслить и выразить. «Чего нет в опыте народа, того не может быть в пословицах» [1].

Жемчужиной калмыцкого фольклора являются народные йорялы (благопожелания). Йорялы, как один из ярких и высокохудожественных проявлений духовной культуры народа, создаваемые на протяжении многих веков, популярны среди калмыков по сей день. Калмыцкий йорял – оригинальный жанр калмыцкого устно-поэтического творчества, в котором мысль выражена художественным, ярким, колоритным, поэти-

чески отточенным языком в честь радостного и прекрасного события в жизни человека, народа. Клятвенные формулы, формулы пожелания блага встречаются почти во всех устных традициях, но особенно цветистую и развитую систему они обрели у восточных народов. О существовании особого рода народной словесности у ойратов и об их сущности академик Б.Я. Владимирцов писал: «...благопожелания (йөрәлы) по большей части тесно связаны с обрядом или другим каким-нибудь бытовым явлением... йөрәлы – не только «благопожелание», но и твердое решение, «обет». [5 , 6-7.] Йөрәлы играют большое воспитательное значение, носят обычно нравственно-поучительный характер. Содержание йөряла – это пожелание успеха в труде, материального достатка и благополучия в жизни, здоровья и счастья. Главная цель их – улучшить жизнь человека, сделать его счастливым.

Назидательным характером отличаются йөрәлы, адресованные новой семье, молодой невестке:

Кен ахан күндләҗ
Кен дүүһән эрклүләҗ,
«Һар!» – гихлә, һар,
«Ор!» – гихлә, ор.
Кто старше – уважай,
Кто младше – ласкай,
Скажут: «Войди!», – входи,
Скажут: «Выйди!», – выходи.

Педагогические традиции народа сохранили пожелания добра, изобилия, благополучия, ими иногда заменялись формулы приветствий и прощаний. Калмыки при встрече говорят: «менд бәнт?» – «как ваше здоровье?», прощаясь – «менд бәәтн!» – «будьте здоровы!».

О значимости благопожеланий говорит стремление людей получить благословение в ответственный момент жизни, вера в их магическую силу напутственных слов старших. Такая убежденность существенно способствует благоприятным прогнозам на успех, укрепляет уверенность в правоте начатого дела и совершаемых поступков.

Стремление получить в решающий момент своей жизни благословение – широко распространенная у многих народов традиция. В калмыцком народном эпосе «Джангар» героев перед боем всегда благословляет мудрый пророк – богатырь Алтан-Цееджи. Герой киргизского эпоса «Манас» перед боем просит: «Благословите, предки, меня, счастливой сделайте битву мою!» В бурятском эпосе бабушка героя Абай Гэсэра упоминается с постоянным эпитетом «благославляющая»: «Манзан Гурмэ – бабушка, благославляющая и помогающая Гэсэру».

Благопожелания дают мощный импульс для позитивной деятельности, стимулируют стремление человека накопить заслуги «*буйн*», улучшить свою карму и приблизить счастливое будущее благими делами. Поэтическая формула «*кишг буйн делгрәҗ йовтха*!» венчает финальную часть многих калмыцких благопожеланий.

Благопожелание воспринимается калмыками как залог будущего успеха и благополучия, способствует установлению особого контакта между произносящим и тем, кому оно адресовано, тем самым благопожелание как бы программирует судьбу, поведение адресата. Осознавая этот охранный, программирующий заряд благопожелания, калмыки давали детям имена, являющиеся усеченными или рудиментарными пожеланиями. Желание родителей видеть своего ребенка сильным, храбрым, ловким и умелым порождало имена: Баатр – «богатырь», Арсланг – «лев», Мергн – «меткий»; счастливыми и богатыми: Киштя – «счастливая», Байн – «богатая», Утнасан – «долголетние». Имена-благопожелания, как и уменьшительно-ласкательные формулы имен, служат средством выражения ласки, благорасположения к ребенку; взрослого же человека они обязывают соответствовать имени, блюсти его. В древности у калмыков существовал обряд смены детского имени на взрослое после признания факта совершеннолетия. В калмыцком героическом эпосе «Джангар» подтверждением этого является совершенный подвиг.

Төр шаҗн хойран бәрн һаргсн,
Төвд Бумбин оран цуглулн һаргсн,
Эрк Бадмин гегән болтха!- гиҗ нер өгв [13].
Только родившись, в руки взять он успел
Бразды мирских и духовных дел,
Бумбы – Тибета страну воедино собрав,
Стали его с тех пор называть Бадмой

Одним из излюбленных жанров устной поэзии калмыков являются загадки. Профессор В.Л. Котвич, посетивший калмыцкие степи в конце девятнадцатого начале двадцатого столетия, писал: «Особенно они популярны среди детей, которые щеголяют знанием большого числа загадок, устраивая даже в знании их и умении отгадывать состязания» [10].

Исследование тематики калмыцких народных загадок о вселенной и явлениях природы свидетельствует о том, что в них сохранились древнейшие представления калмыков о модели мира, где вселенная ассоциируется с образом неба (тенгри); солнце уподобляется чаше (в огне величиной с чашу грелся весь народ); небесные тела – солнце, луна и звезды сравниваются с игровыми косточками-альчиками (у двух тысяч альчиков два голубых сачка); явления природы – дождь, ветер, гром – ассоцииру-

ются с скакунами (приближается шум, у бурого поводья опущены); домашние животные напоминают окружающий ландшафт (гору ведут за нить – вожжи у верблюда).

В богатом репертуаре афористической поэзии вместе с традиционными загадками широко бытуют загадки оригинальные. К ним можно отнести числовые загадки и загадки – триады. Числовые загадки характеризуются прежде всего, своим построением. Последовательно обозначенные числа первого десятка выражаются в вопросительной или повествовательной форме:

Негн? – нег үзсн юмн мартгдго.

Хойр? – хойр һарар барсн юмн алдрдго.

Һурвн? – чөдртә мөрн холд одгго.

Один? – Предмет, увиденный один раз, не забывается;

Два? – Предмет, который держат двумя руками, не упустят;

Три? – Стреноженная лошадь никуда не уйдет.

Особо интересной формой калмыцкого фольклора являются триады мира (орчлңгин һурвнтс). Загадка триада построена на общности трех определенных понятий, предметов и так же как числовые выражается в повествовательной или вопросительной (отрицательной) форме: *Орчлңгд һурвн юмн уга: Һазр бүтәдг кевс уга, цегдгт ханцн уга, теңгрт зах уга*/ В мире трех вещей не бывает: не бывает ковра, накрывающего всю землю, у цегдека (накидка) рукавов не бывает, у неба конца не бывает [11].

Триады – это глубокие философские обобщения и выводы. В них четко выделяются традиции народного миропонимания, что отразилось на тематическом многообразии загадок-триад. Они могут обозначать недостатки или полноту чего-либо: три недостающих, три темных, три восполняющих, три красных, три белых, три черных, три быстрых, три близких, три далеких.

Такие оригинальные формы загадок способствуют развитию ассоциативного мышления, укреплению памяти и эстетическому восприятию окружающего предметного мира и активно использовались в повседневной педагогической практике. Загадки обогащали младших членов семьи сведениями о природе, обществе, приобретаемыми в процессе активной мыслительной деятельности. В традиционном обществе они усваивались как органичный элемент, входящий в комплекс жизненной мудрости. Загадки о природе, о людях, их жизни и труде, о молодости и старости непременно содержат материал, косвенно призывающий быть честным, ненавидеть зло, презирать жестокость, чувствовать поэтическую красоту жизни. Они прививали навыки иносказания, помогая усвоить основной круг слов-замен.

Ценнейшим культурным наследием ойратов и калмыков являются старинные распевные песни, не уступающие по своему художественному значению великому «Джангару». Как пишет А.Ш. Кичиков: «Монголоязычные народы создали сотни и сотни шедевров народной музыкальной культуры, в том числе и жанр распевных песен, но эстетический уровень калмыцкой народной распевной песни, на наш взгляд, на много выше, чем у других кочевых народов. Дело даже не в музыкальных критериях – распевные калмыцкие песни ценны своим историческим фоном и тематикой, в сущности, именно они спасли историческую память калмыцкого народа» [8]. Нельзя не согласиться и с мнением Е.Э. Хабуновой о том, что «благозвучность звука, мелодическая распевность, гармоничное сочетание песенного ритма с окружающим миром, преемственность и профессионализм певцов обеспечили протяжным песням долгую жизнь» [12.] Народные песни – самый эффективный способ выражения чувств, душевных переживаний. В песнях выражается внутренний мир человека, в них – нежные материнские чувства к детям, восторг красотами природы, деятельное участие в трудовых процессах, глубокая любовь к родной земле, уважение к родителям, почитание народных героев.

В калмыцком фольклоре выражены нравственные идеалы народа, его эстетическое отношение к окружающему миру. Это духовное наследие, умение передавать его суть родным и близким, может укрепить в новых поколениях наши вековые традиции и обычаи, всецело направленные на формирование духовности человека.

Литература

1. Аникин В.П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор: Пособие для учителя. – М. 1957. С. 156, 10

2. Бадмаев А.В. Ранние памятники ойратско-калмыцкой литературы (XVII-XVIII вв.) Кандидатская диссертация. М., 1969 г. С. 24

3. Бичкдудин амн үгин билгин антолог. Сост. Оконов Б.Б. Элст. 1990. С. 63

4. Букшан Б., Мацга И. Хальмг үлгүрмүд болн тəəлвртə тульс. Элст. 1960.

5. Владимирцов Б.Я. Образцы монгольской народной словесности. Предисловие. – Л., 1926.

6. Джангар: Калмыцкий народный эпос / Пер. с калм. С.И. Липкина. 5-е изд. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1989.

7. История калмыцкой литературы. Т.1. – Элиста, 1981

8. Кичиков А.Ш. Замок из песен, воздвигнутый предками // г. Известия Калмыкии. – № 202.- 17 ноября 1994. С. 4

9. Котвич В.Л. Калмыцкие загадки и пословицы. СПб., 1905

10. Котвич В.Л. Калмыцкие загадки и пословицы. – Элиста, 1972. С.59

11. Оконов Б.Б. Калмыцкие народные пословицы и поговорки. Элиста. 1980. С. 37

12. Хабунова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Материалы и исследования. Элиста. 1998. С. 9

13. Җаңһр. Хальмг баатрльг эпос. 1 боть. Элст «хальмг дегтр һарһач». 1985. С. 246

Омакаева Э.У.,
кандидат филологических наук
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)
Борлыкова Б.Х.,
кандидат филологических наук.
(Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН)

КАЛМЫЦКИЕ ПЕСНИ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ФИНСКОГО МОНГОЛИСТА Г. РАМСТЕДТА: КЛАСТЕРНОЕ ОПИСАНИЕ ЛЕКСИКИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ – в рамках проекта № 13-04-00436/а

Как известно, одним из источников изучения культуры любого народа является песенный фольклор, который представляет собой бесценный материал для исследования истории народа, его языка, помогает лучше понять его ментальность.

Начало изучения и популяризации песенного фольклора неразрывно связано с именами известных ученых, путешественников, музыкантов: П. С. Палласа [1776], Н. Н. Страхова [1804], И. В. Добровольского [1816], Г. Балинта [1871-1872], А. Д. Руднева [1904, 1908], Г.Й. Рамстедта [1903, 1904], А. М. Листопадова [1902-1903], В. Д. Беневского [1921], А.В. Бурдукова [1937, 1939] и др.

Их вклад невозможно переоценить, поскольку именно им принадлежат первые опыты письменной и звуковой фиксации калмыцкой народной музыки на протяжении более двухсот лет, начиная с 1776 г. (публикация П. С. Палласом шести калмыцких песен в переводе на немецкий язык в «Собрании исторических сведений о монгольских народностях», «Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften» СПб., 1776–1801).

Данная статья посвящена кластерному описанию лексики калмыцких песен, записанных в 1904 году Г. Рамстедтом.

Густав Рамстедт (1873 – 1950) – финский лингвист и дипломат, специалист в области изучения уральских, алтайских, корейского и японского языков. Основоположник сравнительно-исторического монгольского и современного алтайского языкознания. В первую поездку в 1904 году к калмыкам Рамстедт записал 22 сказки, 90 загадок, 195 пословиц и 40 песен, около 20 мелодий калмыцких песен зафиксировал на фонографе. Экспедиция была организована Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии. Местом пребывания исследователь выбрал немецкую колонию-поселение Сарепта, которая находилась у северной границы калмыцких кочевий.

Результатом второй поездки Г. Рамстедта явилась «богатейшая коллекция собранного лексического и фольклорного материала». В качестве информантов и переводчиков ученому помогали бывшие тогда учениками Астраханской гимназии и реального училища Санджи Баянов, Эренджен Даваев, Ноха (Номто) Очиров, Дорджи Манджиев, которые в это время находились в родных улусах на каникулах. В 1906 году студенты Петербургского университета Санджи Баянов и Номто Очиров были приглашены в Финляндию для помощи Рамстедту в расшифровке материалов экспедиций в Калмыкию.

Сам Рамстедт записи калмыцких песен издать не успел. Подготовкой к изданию записей калмыцких песен Г. Й. Рамстедта занялся финский ученый Пентти Аалто. Записанные на старокалмыцкой письменности песни трудно поддавались чтению и толкованию, поэтому П. Аалто обратился за помощью в Калмыцкий комитет г. Филадельфия. Сохранилось несколько его писем по этому поводу, адресованные Санджи Цагадинову. По предложению С. Цагадинова помощь П. Аалто в пояснении транскрипции, толковании текстов оказал Шамба Балинов, знаток и ценитель родного языка. Смерть Ш. Балинова в 1959 году прервала совместную работу П. Аалто и Ш. Балинова по обработке записей калмыцких песен Г. Й. Рамстедта для публикации.

После смерти Рамстедта в 1950 г. его ученик, профессор Хельсинского университета Пентти Аалто подготовил к печати многие неоконченные Рамстедтом работы, в т.ч. хранящуюся в архиве Финно-угорского общества рукопись под названием «Калмыцкие песни». Песни волжских калмыков записаны ойратским письмом в одной тетради. Всего 50 песен, нумерация от 0 до 49. В основном это тундутовская коллекция записей.

Как известно, Рамстедт посетил нойона Тундутова в его имении Соста в Червленной.

23 марта он нашел своего старого знакомого Бааза-багши Менкеджуева, духовного лидера, который жил в Орон булуке и обещал предоставить ему подходящего осведомителя, квалифицированного гелюнга (монаха).

Подготовленные П. Аалто калмыцкие тексты песен и их переводы на немецком языке были просмотрены профессором Н. Н. Поппе, сделавшим ценные замечания и исправления, полезные для публикации. В результате кропотливого труда многих ученых стало возможным появление публикации «Калмыцкие песни, собранные Г. Й. Рамстедтом» («Kalmückische Lieder. Aufgezeichnet von G. J. Ramstedt, bearbeitet und herausgegeben von Š. Balinov und Pentti Aalto. Helsinkü, 1962).

В сборник «Калмыцкие песни» вошли тексты всех 50 песен с переводами на немецком языке. По содержанию это песни лирические, бытовые, исторические, религиозные. Оригинальный текст дан в транслитерации на латинской графике с сохранением особенностей калмыцкого языка, в частности, с обозначением произношения знаками долготы, мягкости звуков.

С учетом исследования С. В. Супряга [13] существительные классифицируются на кластеры *социофакты* «элементы культуры межличностных отношений», *натурфакты* «все, созданное природой», *артефакты* «все созданное человеком» (базисные средства жизнеобеспечения антропного происхождения) и *ментифакты* «общечеловеческие ценности: религия, идеология, этика, искусство, философия».

кластеры	**существительные**	**корпус текстов**
социофакты а) термины родства и родственных отношений	*наһцнр* 'родственники по материнской линии'	*Наһцнран* болһад одгснви (МЦК, строка 12)
	эк 'мать'	*Эк* түшәтә Цеңкр бергн (ТһЗ, строка 7)
	бергн 'жена старшего брата'	Эк түшәтә Цеңкр *бергн* (ТһЗ, строка 7)
	көвун 'сын'	Хойр *көвуһән* гөрәсләд (ТһЗ, строка 12)
б) возрастные номинации человека	*баавһа* 'женщина'	Хоосн чирәтә Ован *баавһа* (ТһЗ, строка 11)
		Баһ наста Озак *залу* (ТБХМ, строка 23)
	залу 'мужчина'	Сән *залу* Җова Дорҗ (ТһЗ, строка 19)
		Хошуд халхин хоңх *залу* (ТБХМ, строка 11)

в) названия народов, племен, родов, этнических и субэтнических групп (этнонимы)	*хасгуд* ‘казахи’ *орс* ‘русские’ *хальмг* ‘калмыки’ *хошуд* ‘хошуты’ *торһуд* ‘торгуты’ *дөрвд* ‘дербеты’ *эрктн* ‘эркетене’ *шевнр* ‘шабинеры’	Наад захин *хасгудыг* (МЦК, 11 строка) *Орсин* юмн күчрви (ҮҮС, строка 4) Эн мана *хальмгуд* (ҮҮС, строка 7) Ирәд нутглсн *хальмг* (ҮҮС, строка 10) Эрктн *хошуд* хоорнд (ТБХМ, строка 7) *Хошуд* халхин хоӊх залу (ТБХМ, строка 11) Серглҗ һаргсн *торһудыг* (МЦК, 7 строка) Еӊнҗ зусгсн *торһудыг* (МЦК, 23 строка) Хомнҗ зусгсн *торһудыг* (МЦК, 27 строка) *Дөрвд* торһуд нутгнь (ҮҮС, строка 17) *Дөрвд* хаани сулҗилиг (ҮҮС, строка 19) *Эрктн* хошуд хоорнд (ТБХМ, строка 7) *Шевнр* тамһта улата (МЦК, 5 строка)
г) названия профессий и занятий, титулов и званий, чинов и других социальных статусов	*зәәсӊ* ‘зайсанг’ *хан* ‘хан’ *сәәдүд* ‘знать’ *нойн* ‘ноён’	Нертә төрлтә *зәәсӊгүд* (ТБХМ, строка 19) Темдгтә *зәәсӊ* Җава Дорҗин (ТҺЗ, строка 3) *Хаани* хәәрн йосиг (ХХЙ, строка 1) Мана *хан* Убуши хәәрхн (МЦК, строка 3) Җирһл иктә Убуши *хан* (МЦК, строка 19) Эзн *хаани* хәәрнд (ҮҮС, строка 5) Эзн *хаани* батрулва (ҮҮС, строка 12) Дөрвд *хаани* сулҗилиг (ҮҮС, строка 19) Хальмгин *сәәдүд* сулдна (ХХЙ, строка 6) Хальмгин *сәәдүд* сулдхсиг (ХХЙ, строка 7) Нойдуд *сәәдүд* сулдв чигн (ХХЙ, строка 37) Нойдуд *сәәдүд* сулдв чигн (ХХЙ, строка 37) Угт үзүртә *сәәдүдиг* (ҮҮС, строка 1) Әәмгәсн сулдгсн *сәәдүдиг* (ҮҮС, строка 23) Алдр *нойян* темцнә (ХХЙ, строка 30) Алдр *нойиһән* темцхләрн (ХХЙ, строка 31) Алдр *нойн* Давидиг (ХХЙ, строка 33)

		Урдк цагин *нойдудыг* (МЦК, 15 строка) Шеерӊ *нойн* һазрчта (МЦК, строка6) Урдк цагин *нойдуды*г (МЦК, строка 15)
	тәәш 'тайши' *алвт* 'подданные'	Далан *тәәшин* сулҗалыг (УҮС, строка 13) *Алвтнь* ортха гинә (ХХЙ, строка 28) *Алвтд* орхан соӊсхларн (ХХЙ, строка 29) *Алвтас* юунд хагцулдгви (ХХЙ, строка 34) *Алвтаснь* хагцулсн арднь (ХХЙ, строка 35) *Алвт* юӊгад орлдгви (ХХЙ, строка 36) Даярн бәәсн *алвтнь* (УҮС, строка 15) Әәдрхнә медрлд *алвтарн* (УҮС, строка 21) *Алвтнь* мани өршәтхә (УҮС, строка 28)
	багш 'настоятель (монастыря)'	Ах *багшдан* бәрлдәд (ТҺЗ, строка 14)
	ахлач 'староста, управляющий'	*Ахлачнрән* суӊһтха гинә, (ХХЙ, строка 26) *Ахлачнр* суӊһхсн хургтнь (ХХЙ, строка 27)
д) личные имена (антропонимы)	*Батик* *Озак* *Давид* *Убуши*	Олн деедк *Батикин* кишг (ТБХМ, строка 15) Баһ наста *Озак* залу (ТБХМ, строка 23) Алдр нойн *Давидиг* (ХХЙ, строка 33) Мана хан *Убуши* хәәрхн (МЦК, строка3) Җирһл иктә *Убуши* хан (МЦК, строка 19)
	Шеерӊ *Җава Дорҗ* *Цеӊкр* *Элӊкрин Дорҗ*	*Шеерӊ* нойн һазрчта (МЦК, строка 6) Темдгтә зәәсӊ *Җава Дорҗин* (ТҺЗ, строка 3) Сән залу *Җава Дорҗ* (ТҺЗ, строка 19) Эк түшәтә *Цеӊкр* бергн (ТҺЗ, строка 7) *Элӊкрин Дорҗ* ядва (ТҺЗ, строка 8)
	Ован *Дала тайши* 'Далай тайши'	Хоосн чирәтә *Ован* баавһа (ТҺЗ, строка 11) *Далан тәәшин* сулҗалыг (УҮС, строка 13)
	Дала лам 'Далай-лама'	*Далай ламнь* өршәтхә (УҮС, строка 20)

натур-факты а) наименования природных явлений и объектов	*йиртмәҗ* 'природа'	*Йиртмәҗин* олнд даалһв (ХХЙ, строка 12)
	җирлһн 'мираж'	*Җирлһн* болҗ харгдна (МЦК, 18 строка)
	усн 'вода'	*Усн* суляр тавлна (ТБХМ, строка 14)
		Усар ульлдад хәрв бидн (ХХЙ, строка 16)
		Усар өөдләд хәрхләрн (ХХЙ, строка 17)
		Усн муута гисмби (МЦК, строка 14)
	элсн 'песок'	*Элсн* довар цавчна (ТһЗ, строка 6)
б) наименования мест и пространственных объектов	*нутг* 'родина'	*Нутгин* амулң эдлитәй (ХХЙ, строка 38)
		Дөрвд торһуд *нутгнь* (ҮҮС, строка 17)
	намрҗн 'осенняя стоянка'	*Намрҗн* муута гисмби (МЦК, строка10)
	сад 'сад'	*Садын* арднь дүңгәһәд (ТһЗ, строка 18)
	дов 'холмик, бугорок'	Элсн *довар* цавчна (ТһЗ, строка 6)
	көвә 'берег'	Ижл Манцин *көвәд* (ҮҮС, строка 9)
	арл 'остров'	*Арл* дунд дүңгәнә (ҮҮС, строка 26)
	әәмг 'аймак'	*Әәмгәсн* сулдгсн сәәдүдиг (ҮҮС, строка 23)
в) топонимы (ойконимы, гидронимы)	*Хальмг Базар* 'Калмыцкий Базар'	*Хальмг Базартнь* зарлна (ХХЙ, строка 2)
		Хальмг Базартнь зарлхланнь (ХХЙ, строка 3)
	Әәдрхн 'Астрахань'	*Әәдрхәс* хәрәд ирхнь (ХХЙ, строка 25)
		Әәдрхнә медрлд алвтарн (ҮҮС, строка 21)
	Эргн 'Ергени'	*Эргн* Манцг хоорнд (МЦК, строка 21)
		Эргн Манцгт нутглавидн (ҮҮС, строка 6)
	Манц, Манцг 'Маныч'	Ижл *Манцин* көвәд (ҮҮС, строка 9)
		Эргн *Манцг* хоорнд (МЦК, строка 21)
		Эргн *Манцгт* нутглавидн (ҮҮС, строка 6)
	Нәрн һол 'река Нярин'	*Нәрн* гидг һолыг (МЦК, строка 9)
	Уласта һол 'река Уласта'	*Уласта* гидг һолыг (МЦК, строка 13)

	Ховн 'Кубань' *Ижл* 'Волга' *Зə* 'Урал'	*Ховн* Иҗлин хоорнд (МЦК, строка 25) Ховн *Иҗлин* хоорнд (МЦК, строка 25) *Иҗл* Манцин көвəд (ҮҮС, строка 9) Өргн ... *Иҗл* Зəəд (ҮҮС, строка 29) Өргн ... Иҗл *Зəəд* (ҮҮС, строка 29)
г) соматизмы	*толһа* 'голова' *чирə* 'лицо' *дел* 'грива'	*Толһаһарн* наадна (ТБХМ, строка 2) Хоосн *чирəтə* Ован баавһа (ТһЗ, строка 11) Эрвңкə *делтə* һурвн зеерд (ТһЗ, строка 5)
д) фаунистические термины (названия животных, птиц, насекомых)	*мөрн* 'лошадь' *гүн* 'кобылица' *агт* 'конь-рысак' *яман* 'коза' *адун* 'табун лошадей' *така* 'курица' *эрвəкə* 'бабочка'	Тав болсн хо *мөрн* (ТБХМ, строка 1) Эрвлзсн хо *мөрн* (ТБХМ, строка 5) Баахн кер *мөрн* (ТБХМ, строка 21) Хар ямани боргчин *гү* (ТБХМ, строка 9) Нежəд нежəд *агтыгинь* (ТБХМ, строка 17) Хар *ямани* боргчин гү (ТБХМ, строка 9) Така болсн *адун* дунд (ТБХМ, строка 3) Альмтин *адуни* һурвн бор (ТһЗ, строка 13) *Така* болсн адун дунд (ТБХМ, строка 3) *Эрвəкə* баран харгдхш (МЦК, строка 22)
е) флорастические термины (названия растений, деревьев)	*суль* 'овес' *шар харһа* 'сосна'	Усн *суляр* тавлна (ТБХМ, строка 14) *Шар харһа* гернь (ТһЗ, строка 17)
ж) темпоральная лексика (обозначения времени и временных периодов)	*җил* 'год' *цаг* 'время'	Хаалһата лу *җилднь* (ХХЙ, строка 5) Усн лу *җилднь* (ХХЙ, строка 13) Урдк *цагин* нойдудыг (МЦК, 15 строка)

ментифакты а) названия абстрактных понятий, обозначающих процесс	*кишг* ‘счастье’	Олн деедк Батикин *кишг* (ТБХМ, строка 15)
	нерн ‘имя’	*Нерн* төлә тавлна (ТБХМ, строка 18)
	гүүдл ‘бег’	Алхлцагсн *гүүдлтә* (ТБХМ, строка 22)
	санан ‘мысль, дума’	Бас дүүвр *саната* (ТБХМ, строка 24)
	йосн ‘власть’	Хаани хәәрн *йосиг* (ХХЙ, строка 1) Йилһәтә *йосн* тогтна (ХХЙ, строка 10) Йилһәтә *йосн* тогтсиг (ХХЙ, строка 11) Ул *йоснас* хагцна (ХХЙ, строка 14) Ул *йоснас* хагцхларн (ХХЙ, строка 15) Хаанын шин *йоснд* (ХХЙ, строка 41) Эврәннь *йосар* жирһтхә (ҮҮС, строка 8)
	ухан ‘ум’	*Ухан* муута гисмби (МЦК, строка 16)
	җирһл ‘счастье’	*Җирһл* иктә Убуши хан (МЦК, 19 строка)
	түшән ‘опора’	Эк *түшәтә* Ценкр бергн (ТһЗ, строка 7)
	зөв ‘право’	Одад *зөвән* цәәлһв чигн (ҮҮС, строка 3)
	хәәрн ‘милость, помилование’	Эзн хаани *хәәрнд* (ҮҮС, строка 5)
	сулҗал ‘свобода’ *седкл* ‘душа’	Далан тәәшин *сулҗалы*г (ҮҮС, строка 13) Дөрвд хаани *сулҗалыг* (ҮҮС, строка 19) Уга *седклдән* багтлцай (ҮҮС, строка 32)

б) религионимы	*бурхн* ‘бурхан, бог’	Хамг *бурхднь* евэтхэ (ХХЙ, строка 8) Хамг *бурхд* евэтхэ (ХХЙ, строка 44) Алтн гегэтэ шүтэн *бурхн* (ТҺЗ, строка 15) Әдстэ олн *бурхднь* (УҮС, строка 27)
	әдс ‘благословение’	*Әдстэ* олн бурхднь (УҮС, строка 27) Номин *сэкүснд* зальврҗ (ХХЙ, строка 39)
	сэкүсн ‘божество-хранитель’	Номин *сэкүснд* зальврҗ (ХХЙ, строка 39)
	ном ‘учение’	*Номдан* бат болыя (ХХЙ, строка 40)
	шүтэн ‘святыня, божество’	Алтн гегэтэ *шүтэн* бурхн (ТҺЗ, строка 15)
	деедс ‘небожители’	Аштнь *деедс* өршэтхэ (УҮС, строка 24)
в) теонимы	*Дэркин хубилган*	*Дэркин хубилган* өршэтхэ (УҮС, строка 14)
артефакты	*һал керм* ‘пароход’	*Һал кермэр* одхларн (ХХЙ, строка 21)
	тамһ ‘тамга’	Шевнр *тамһта* улата (МЦК, 5 строка)
	терз ‘окно’	Җирн *терзтэ* өргэнь (МЦК, 17 строка) Җирн терзтэ *өргэнь* (МЦК, 17 строка)
	өргэ ‘дворец’	*Өргэ* күрэнь бүүрүлнэ (УҮС, строка 30)
	тергн ‘телега’	*Тергнэ* һурвн зеерднь (ТҺЗ, строка 1)
	гер ‘дом’	Хойр давхр *гернь* (ТҺЗ, строка 9) Шар харһа *гернь* (ТҺЗ, строка 17)
	сүм ‘монастырь’	Алтн деевртэ *сүмнь* (УҮС, строка 25)
	күрэ ‘монастырь’	Өргэ *күрэнь* бүүрүлнэ (УҮС, строка 30)

Итак, высокочастотные существительные лексики калмыцких песен, записанных Г.Й. Рамстедтом, распределились по четырем основным кластерам неравномерно.

Так, в кластере «социофакты» в субкластере «термины родства и родственных отношений» оказались четыре лексемы: *наһцнр* ‘родственники по материнской линии’ (1), *эк* ‘мать’ (1), *бергн* ‘жена старшего брата’ (1), *көвүн* ‘сын’ (1).

Что касается лексем данной части речи, связанных с возрастными характеристиками героя песни, то здесь встречаются такие номинации, как *баавһа* ‘женщина’ (1), *залу* ‘мужчина’ (3).

В субкластер «названия народов, племен, родов, этнических и субэтнических групп (этнонимы)» вошли названия народов: *хасгуд* ‘казахи’ (1), *орс* ‘русские’ (1), *хальмг* ‘калмыки’ (2); названия субэтнических групп: *хошуд* ‘хошуты’ (2), *торһуд* ‘торгуты’ (4), *дөрвд* ‘дербеты’ (2); названия родов: *эрктн* ‘эркетене’ (1), *шевнр* ‘шабинеры’ (1).

В субкластере «названия профессий и занятий, титулов и званий, чинов и других социальных статусов» зафиксировано восемь имен: *зәәсң* ‘зайсанг’ (2), *хан* ‘хан’ (6), *сәәдүд* ‘знать’ (6), *нойн* ‘ноён’ (6), *тәәш* ‘тайши’ (1), *алвт* ‘подданные’ (8), *багш* ‘настоятель (монастыря)’ (1), *ахлач* ‘староста, управляющий’ (2).

В субкластер «личные имена (антропонимы)» относим одиннадцать лексем: *Батик* (1), *Озак, Давид (1), Убуши* (2), *Шеерң* (1), *Җава Дорҗ* (2), *Цеңкр* (1), *Элңкрин Дорҗ* (1), *Ован, Дала тайши* ‘Далай тайши’ (1), *Дала лам* ‘Далай лама’ (1).

Кластер «натурфакты» образован из семи субкластеров. Так, в первом субкластере «наименования природных явлений и объектов» отмечено четыре лексемы. Лексема *усн* ‘вода’ встретилась в трёх песнях: «Тав болсн хо мөрн» (1), «Хаани хәәрн йосиг» (2), «Машин цәвдрән көлгүләд» (1).

В субкластере «наименования мест и простанственных объектов» отмечено семь лексем: *нутг* ‘родина’ (1), *намрҗн* ‘осенняя стоянка’ (1), *сад* ‘сад’ (1), *дов* ‘холмик, бугорок’ (1), *көвә* ‘берег’ (1), *арл* ‘остров’ (1), *әәмг* ‘аймак’(1).

Самым распространенным топонимом в лексике калмыцких песен сибирского цикла является гидроним *Иҗл* ‘Волга’ (3): Ховн *Иҗлин* хорнд / *Иҗл* Манцин көвәд / Өргн ... *Иҗл* Зәәд, и *Манц, Манцг* ‘Маныч’ (3): Иҗл *Манцин* көвәд / Эргн *Манцг* хоорнд / Эргн *Манцгт* нутглавидн. Менее частотными являются топонимы *Эргн* ‘Ергени’ (2), *Әәдрхн* ‘Астрахань’ (2), *Хальмг Базар* ‘Калмыцкий Базар’ (1), *Нәрн һол* ‘река Нярин’ (1), *Уласта һол* ‘река Уласта’ (1), *Ховн* ‘Кубань’ (1), *Зә* ‘Урал’ (1).

Нами зафиксировано всего три лексемы, относящиеся к субкластеру «соматизмы»: *толһа* ‘голова’ (1), *чирә* ‘лицо’ (1), *дел* ‘грива’ (1).

Фаунистические термины представлены в лексике калмыцких песен шестью лексемами: *мөрн* ‘лошадь’ (3), *гүн* ‘кобылица’ (1), *агт* ‘конь-рысак’ (1), *яман* ‘коза’ (1), *адун* ‘табун лошадей’ (2), *така* ‘курица’ (1), *эрвәкә* ‘бабочка’ (1). Высокочастотной лексемой является *мөрн* ‘лошадь’, которая встречается в тексте песни «Тав болсн хо мөрн» три раза: Тав болсн хо *мөрн* / Эрвлзсн хо *мөрн* / Баахн кер *мөрн*.

Субкластер «флорастические термины (названия растений, деревьев)»: *суль* 'овес' (1), *шар харһа* 'сосна' (1).

Субкластер «темпоральная лексика (обозначения времени и временных периодов)»: *җил* 'год' (1), *цаг* 'время' (1).

Кластер «ментифакты» в рассматриваемом объеме лексики калмыцких песен представлен тремя субкластерами: а) названия абстрактных понятий, обозначающих процесс (двенадцать лексем: *кишг* 'счастье' (1), *нерн* 'имя' (1), *гүүдл* 'бег' (1), *санан* 'мысль, дума' (1), *йосн* 'власть' (7), *ухан* 'ум' (1), *җирһл* 'счастье' (1), *түшән* 'опора' (1), *зөв* 'право' (1), *хәәрн* 'милость, помилование' (1), *сулҗал* 'свобода' (1), *седкл* 'душа' (1)), б) религионимы (шесть лексем: *бурхн* 'бурхан, бог' (4), *әдс* 'благословение' (1), *сәкүсн* 'божество-хранитель' (1), *ном* 'учение' (1), *шүтән* 'святыня, божество' (1), *деедс* 'небожители' (1)).

Кластер «артефакты»: *һал керм* 'пароход' (1), *тамһ* 'тамга' (1), *терз* 'окно' (1), *өргә* 'дворец' (1), *тергн* 'телега' (1), *гер* 'дом' (2), *сүм* 'монастырь' (1), *күрә* 'монастырь' (1).

Таким образом, наиболее объемными оказались кластеры «натурфакты» (7 субкластеров, 34 лексем) и «социофакты» (5 субкластеров, 33 лексемы). Малочисленные кластеры: «ментифакты» (3 субкластеров, 18 лексем) и «артефакты» (8 лексем).

Источники

ТБХМ – Тав болсн хо мөрн // Рамстедт Г. И. Калмыцкие песни. Хельсинки, 1962. С. 50-53.

ХХЙ – Хаани хәәрн йосиг // Рамстедт Г. И. Калмыцкие песни. Хельсинки, 1962. С. 58-63.

МЦК – Машин цәвдрән көлгүләд // Рамстедт Г. И. Калмыцкие песни. Хельсинки, 1962. С. 70-73.

ТҺЗ – Тергнә һурвн зеерднь // Рамстедт Г. И. Калмыцкие песни. Хельсинки, 1962. С. 90-93.

УҮС – Угт үзүртә сәәдүдиг // Рамстедт Г. И. Калмыцкие песни. Хельсинки, 1962. С. 62-65.

Литература

1.Бобунова М. А. Фольклорная лексикография: становление, теоретические и практические результаты, перспективы. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2004. 240 с.

2.Басангова Т. Г. Калмыцкие песни о ссылке // Теегин герл. № 8. Элиста, 2008. С. 87-88.

3.*Басангова Т. Г.* Культура и фольклор калмыков в период сибирской ссылки// Теегин герл. № 5. Элиста, 2008. С. 88-90.

4.*Биткеев Н. Ц.* Калмыцкий песенный фольклор. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 214 с.

5.*Борлыкова Б. Х.* О названиях калмыцких вокальных жанров // Материалы всероссийской научной конференции «Фольклор в контексте культуры» (12 марта 2009 г.) Махачкала: Изд-во Дагестанского государственного педагогического университета, 2009. С. 37-40.

6.*Борлыкова Б. Х.* Из истории собирания и изучения калмыцких танцевальных мелодий (XIX – нач. XX вв.) // Танцевальный фольклор народов России. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения и 50-летию творческой деятельности П.Т. Надбитова (г. Элиста, 17-18 декабря 2008 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2010. С. 152-155.

7. *Борлыкова Б.Х.* Торскян харсгч Алдр дяяня дуудын тускар // Вестник калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 1, 2010. С. 75-77.

8. *Кульганек И. В.* Мир монгольской народной песни. Спб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 224 с.

9. *Луганский Н. М.* Неутомимый просветитель // Советская музыка. 1966. № 12. С. 53.

10. *Омакаева Э.У.* Проблемы текстообразования в фольклорном дискурсе: жанр калмыцкой песни в свете лексикографического и корпусного подходов (0,5 а.л.) // Вестник КИГИ РАН. 2011. 1. С. 21-27.

11. *Омакаева Э. У.* Этнолингвистическое изучение песенного фольклора ойратов Синьцзяна: из экспедиционного опыта // Вестник КИГИ РАН. № 4, 2012.

12. Письма Пентти Аалто и Санджи Цагадинова 1957-1959 гг. // Научная библиотека КИГИ РАН.

13. *Супряга С. В.* Устойчивость лексики русской народной лирической песни к иноэтническому влиянию. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2001. 226 с.

14. *Убушиева Б. Э.* Лексика калмыцких народных песен (когнитивно-семантический авспект). Автореф. дис … канд. филол. наук. Элиста, 2013. 34 с.

15. *Убушиева Б. Э., Омакаева Э. У.* Песенный текст как объект лингвистического исследования сквозь призму языковой картины мира: состояние и перспективы изучения (на материале лексики калмыцкой народной песенной поэзии) // Научная мысль Кавказа. 2010. № 4. Вып. 2. Ростов-на-Дону. Изд-во: Северо-Кавказского НЦ ВШ. Спецвыпуск. С. 27-31.

16. Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Исследования и материалы. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1998. 224 с.
17. Хроленко А. Т. Поэтическая фразеология русской народной лирической песни / А. Т. Хроленко. Воронеж: Изд-во ВГУ, 1981. 163 с.

Менкенова К.В.
(Калмыцкий государственный университет)

Статья выполнена в рамках проекта государственного задания Министерства образования и науки РФ (тема № 799) «Устное народное творчество калмыков в контексте сохранения духовного наследия народа, культурного и языкового многообразия России»

ЭЛЕМЕНТЫ ТИБЕТСКОЙ МИФОЛОГИИ В КАЛМЫЦКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

Распространение тибетского буддизма среди калмыков оказало влияние на процесс заимствования мифологических сюжетов, мотивов в калмыцком сказочном фольклоре.

Процесс формирования фольклорного произведения складывался на основе разных факторов, важное место в данной области следует отвести мифологическому творчеству. В произведениях калмыцкого фольклора сохранились пересказы, фрагменты или упоминания о многочисленных мифах, созданных в древнейший период. Сюжеты многих из них созвучны с древнетибетскими мифами. Это обусловлено распространением буддизма среди монголоязычных народов, в частности, калмыков.

Довольно часто в тибетских фольклорных текстах встречаются мифологические сюжеты о создании Вселенной. По одним из них, Вселенная возникает из «мирового яйца», согласно другим, землю со дна безбрежного моря подняла черепаха, по третьим – космическое яйцо снесла птица или черепаха и т. д. В калмыцком сказочном фольклоре встречается мотив, где создателем Вселенной выступает Небо, персонифицированное в образе верховного божества, небесного владыки (Хан Теңгр): *хан теңгр түрүләд усн дала тогтаҗ, терүндән нег чимк шора цацҗ. Тер чимк шораһас һазр делкән өр тогтҗ* – Сначала Владыка Неба создал водное пространство, в него высыпал горсть пыли. Из этой горсти пыли стало формироваться земной мир.

В некоторых сохранившихся до наших времен мифических сюжетах говорится о божественном, сверхъестественном происхождении человека. Согласно тибетской мифологии, верховное божество породило

космическое яйцо, которое обладало способностью двигаться, летать, говорить. Яйцо через пять месяцев разрушилось, и из него вышел человек. По другим мифам, живые существа произошли от божественной черепахи. В тибетском фольклоре часто упоминается сверхъестественное происхождение человека, которое гласит, что человек произошел от обезьяны, благодаря благословению Авалокитешвары (Будды сострадания) (миф(легенда) о происхождение человека).

С мифами о происхождении человека тесно связаны фольклорные мотивы о «золотом веке». Первые люди жили на небе, они ничем не отличались от богов. Тела их были безупречны и не различались по полу. Они могли летать по воздуху и излучали свет. Но вот люди спустились на землю, и тела их перестали светиться (тогда появились светила), люди должны были сами добывать себе пищу.

Мотив летающих людей в калмыцком фольклоре обретает следующую интерпретацию: *Урд цагт күмн төрлтн мел урһмлар тежәл кедг бәәж, тигәд нисж чаддг бәәж. Хөөнь әмтә юмна мах иддг болад, нисдг арһан алдчкж/* Раньше люди питались исключительно растительной пищей и могли летать. Потом они стали питаться продуктами животного происхождения и утратили способность летать.

Интерес представляют тибетские мифы о происхождении коней, дошедшие до наших дней в виде дуньхуанских рукописей. Художественное своеобразие мифического образа летающего коня сближает его с более поздними произведениями устного народного творчества, в частности с эпосом о Кэсаре (Гэсэре). Элементы тибетской мифологии встречаются, прежде всего, в эпосе «Гэсар». Гэсар, как в тибетской, так и в ойратской версиях эпоса, является сыном верховного божества и родился чудесным образом и был ниспослан на землю для освобождения среднего мира от власти демонов.

В тибетских мифах и сказках упоминаются необычные помощники человека – главного героя сказки: летающие кони, собаки-повадыри, различные звери и т.д., неожиданно появляющиеся в сложной ситуации. Обычно они представлены рассказчиком как воплощения божеств-защитников Учения или Заячи, которые помогают главному герою повествования достичь цели, познать истину и т.д. Так, волшебный конь в тибетской сказке «Молитва Давы» помогает, бедному юноше Даве попасть в загробный мир и встретится с умершей матерью. Многие буддийские мифы вошли в калмыцкое устное народное творчество, подвергшись соответствующей обработке. Место верховного божества Хан Тенгр – создателя Вселенной – занимает Будда, «не имеющий ни начала, ни конца», небесные сферы заселяются представителями буддийского пантеона, небесная гора, связывающая небо и землю, ассоциируется с горой Сумеру

Распространение буддизма и переводной буддийской литературы среди калмыков и их предков ойратов повлекло за собой «новации» в их устном народном творчестве, в фольклорных произведениях появляются новые сюжеты, мотивы и образы. Об этом, в частности, свидетельствует, кроме «Рамаяны», «Панчатантры», оказавшейся органически освоенной калмыцкой (ойратской) устной и письменной традициями и калмыцкая устная версия «Двадцати пяти рассказов Веталы», которая получила наибольшее распространение в виде сборника сказок «Сиди-кюр». Сборник представляет собой собрание рассказов Веталы (волшебного мертвеца), встроенных в обрамляющий рассказ о том, как царю-герою Викрамадитье необходимо принести Веталу, сохранив при этом молчание [1]. «Сиди-кюр», по-мнению Владимирцева, имеет много отличного от индийского прототипа: в обрамляющем рассказе основными действующими лицами являются уже не брахманы, а буддийский святитель Нагарджуна и не царь-герой Викрамадитье, а царевич Амуланг Эдлегчи [1].

Таким образом, анализ показал, что распространение тибетского буддизма среди калмыков способствовало обогащению калмыцкого сказочного фольклора сюжетными элементами тибетской буддийской мифологии.

Литература

1. Владимирцов Б.Я. Волшебный мертвец. – М., 1958. С. 8, 10

2. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов.- Москва, 1988.

3. Сборник тибетских народных сказок. Дхарамсала, 2010.

Тюмидова М.Е.
(Калмыцкий государственный университет)

СПЕЦИФИКА ЭВОЛЮЦИИ МЕНТАЛИТЕТА КАЛМЫЦКОГО НАРОДА В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Статья подготовлена в рамках государственного задания Министерства образования и науки РФ (тема №804 «Буддизм в транскультурном пространстве Юга России»)

Понятие «ментальность» является одним из самых сложных в современных гуманитарных науках, но оно играет существенную роль в междисциплинарном взаимодействии и активно используется психологами, этнологами, философами, социологами. Однако введение его в оборот

именно культурно-исторических исследований сыграло важную методологическую роль. Человеческое прошлое стало изучаться не только с внешней стороны, историки и культурологи заглянули в прошлое как бы «изнутри», пытаясь окинуть эпоху субъективным взглядом самих людей изучаемого периода.

Благодаря развитию «истории ментальностей» произошла переориентация науки с изучения «истории звезд и героев» на «историю масс», «историю рядовых людей». Если до этого духовная культура представлялась историкам как совокупность неких, часто не связанных друг с другом философских, религиозных, этических, эстетических доктрин и идеологий, сформулированных интеллектуальной элитой или отдельными мыслителями, то с середины XX в. исследование духовного мира исторических эпох дополнилось громадным пластом народного коллективного сознания.

Формирование ментальности – процесс, складывающийся веками. На него оказывают влияние географические, климатические, религиозные, языковые и другие факторы. Ментальность выступает как устойчивый структурный элемент, не склонный к быстрым изменениям, что и делает ее основой повседневной культуры любого человеческого сообщества. Следует отметить, что если образы коллективного бессознательного применимы для всей человеческой культуры в целом, являясь универсальными для любой эпохи и любого народа, то ментальные установки обладают своей исторической и национальной спецификой. Историки культуры часто говорят о «ментальностях», используя множественное число, ибо, как писал А. Я. Гуревич, «ментальность одновременно обща для всего общества (язык и религия обычно служат главными цементирующими ментальность силами) и дифференцируется в зависимости от его социально-классовой и сословной структуры, от уровня образования и принадлежности к группам, имеющим доступ к книге и образованию или лишенным доступа и живущим в ситуации господства устной культуры, от половозрастных и религиозных различий»[1].

Последнее десятилетие XX века характеризуется необычайным интересом представителей различных направлений гуманитарного знания к особенностям русского менталитета. Особенные черты русского национального характера часто (а порой и спекулятивно) становятся отправным пунктом в объяснении своеобразия истории России, ее политического, экономического и культурного развития. Историки, философы, социологи, культурологи, психологи – каждые со своих позиций отдают приоритеты тем или иным качествам, свойствам русского менталитета, подводят под него соответствующую основу, подбирают исторический

материал и выносят оценки. Национальные привычки, русский характер и самосознание народа впечатляют и озадачивают иностранцев, которые посвятили менталитету и ментальности, языковому сознанию русского народа многие исследования. Более шести тысяч сайтов в Интернете связаны с описанием характеристик и свойств, присущих русскому национальному характеру[2].

В то же время, на наш взгляд, крайне мало исследуется ментальность других народов России, в частности калмыков, без чего сложно иметь представление о менталитете всего российского народа в целом.

История Калмыкии и ее народа – неотъемлемая составная часть истории России и ее народов. Добровольно войдя более 400 лет тому назад в состав Российского государства, калмыки неразрывными узами связали свою судьбу с Россией, с народами России, в первую очередь – с русским народом. Конечно, взаимодействие кочевников-калмыков, пришедших из глубин Азии с русскими и другими народами России не могла быть совсем бесконфликтной – слишком разным был культурный уровень народов. Вместе с тем русско-калмыцкие отношения правомерно рассматривать как особую форму культурного взаимодействия – региональный диалог культур.

Калмыкия к началу XX века, в отличие от некоторых других регионов Поволжья с нерусским населением (Чувашия, Мордовия, Удмуртия), воспринимался как чисто национальный регион. Процесс обрусения и европеизации калмыцкого этноса в полную силу проявился только после октябрьской революции. Факторами, значительно ускорившими процесс обрусения, были: переход калмыков на оседлость, проживание их в смешанных селениях, культурная и образовательная политика государства, депортация калмыков, приток русского населения во второй половине XX века. Этому же содействовали браки между представителями различных национальностей, упадок религиозности, стремление калмыков к получению высшего образования.

Особенно сильное влияние на менталитет калмыков оказала депортация. В результате геноцида калмыцкого народа была нарушена передача культурного опыта, разрыв преемственности в образовании и культуре. Этническое самосознание калмыков было утеряно в связи с тем, что тысячи калмыков, выросших в Сибири, почти не знали калмыцкого языка, обычаев, традиций, истории культуры своего народа. Несколько поколений калмыков были воспитаны вне родного языка и национальной культуры, что привело к отрыву от национальных традиций и маргинализации населения. Существующая длительное время политика разрушения калмыцкого этноса привела к потере духовных ценностей калмыцкого

народа, к нарушению эстафирования культурных традиций, к исчезновению национальной школы как социального института.

Характеризуя изменения в сознании калмыцкого этноса и связанную с ней новую ментальность, можно выделить несколько значимых моментов. Прежде всего, новой ментальности присущи обобщенный характер, сочетание различных элементов, сводящихся к эклектичному соединению разных типов мышления, ценностей различных культур. Кроме того, для современного постмодернистского сознания свойственна фрагментарность, несмотря на некую определенность, отсутствие единого мировоззренческого пласта, что создает трудности в формировании нравственных установок, духовных ценностей, ориентаций. И, наконец, ещё одной особенностью новой ментальности является определенная конфликтность и напряженность, которые возникли из-за наличия сильного социального расслоения, обусловленного реформами 1990-х гг.

В то же время менталитет калмыков сохраняет и прежние особенности, в частности национальную гордость, стремление к восхищению окружающих, и то, что «о нас знают во всем мире». Недаром именно у калмыков получил распространение такой жанр как магтал (восхваление). Большинству калмыков присуще желание выделиться на общем фоне, прославиться, быть в центре внимания. Как отмечает Б.Захаров, калмыков мало интересуют мелкие дела, ради них калмык не станет тревожить свой покой, им интересны дела великие или хотя бы масштабные. Джангар – это повелитель вселенской державы, у его богатырей не меньший размах. В сегодняшнем дне, отмечает Б. Захаров, калмыки не менее тщеславны. Если хурул – то это непременно самый большой в Европе, Сити-чесс – единственный в мире город шахмат. Секрет политического долголетия Кирсана Илюмжинова заключался в том, что некоторые его проекты подтверждали ощущение калмыками своей уникальности[3].

Сегодня элита калмыцкого народа озабочена тем, чтобы не ассимилировать и не раствориться в многонациональном российском обществе. Отсюда понятны идеи доминирования в национальном образовании ценностей калмыцкого этноса, которые должны быть транслированы будущим поколениям. Большое значение придается этнокультурной направленности образования всех уровней подготовки, становлению и развитию национальной школы, возрождению национальных ценностей культуры и образования, национального самосознания, связанных с языком, с народными традициями и обычаями калмыцкого этноса, представители которого стремятся идентифицировать себя со своим этносом.

В настоящее время проблема возрождения и развития калмыцкого языка является одной из актуальных проблем современного образования Республики Калмыкия. Вопросы, связанные с изучением и знанием родного языка, сделались предметом пристального внимания самых широких слоев населения Республики Калмыкия. В целях выявления реальной языковой картины в 2010 году Министерством образования, культуры и науки Республики Калмыкия совместно с КалмГУ было проведено лингвосоциологическое исследование среди учащихся и студентов. По результатам исследования можно судить о том, что в сознании калмыков калмыцкий язык в качестве родного языка занимает прочную позицию, несмотря на то, что назвавшие язык своей национальности родным могут им вовсе и не владеть[4].

Значительную роль в деле сохранении языка играет и буддийское духовенство. Так, в Центральном калмыцком хуруле «Золотая обитель Будды Шакьямуни» ежегодно проводятся конкурсы сочинений и рефератов на калмыцком языке, приуроченные к национальным праздникам. По инициативе Шаджин ламы Тэло Тулку Ринпоче в хуруле проводятся курсы калмыцкого языка, которые могут посещать бесплатно все желающие. Свидетельством роста национального самосознания и интереса к родному языку и культуре является появление таких общественных организаций как «Иткл» (В. Боков) и «Тенгрин уйдл» (Б. Захаров). Они объединяют настоящих энтузиастов, патриотов, людей инициативных, творческих. Главным направлением работы «Иткл» (молодёжного объединения во главе с Виталием Боковым) является сохранение и развитие родного языка, культуры и религии калмыцкого народа. В Центре развития современной ойратской культуры «Тенгрин уйдл» собираются все желающие общаться на калмыцком языке[5].

Итак, сегодня этноконсолидирующими признаками калмыков являются: родной язык, народные обычаи, обряды, культура, общее историческое прошлое, религия, черты характера и психология. Неявными признаками калмыки считают особенности внешнего облика, внешнее поведение, родственные связи.

Таким образом, в калмыцком обществе происходит постепенное вырабатывание определенных механизмов, как защиты от разрушения систем традиционных ценностей, так и их одновременной адаптации к новым условиям жизни. Поэтому большинство калмыков сегодня ориентированы на сочетание ценностей своей этнической культуры с достижениями культуры других народов, с положительными ориентациями на межнациональное общение.

Литература

1. Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Бои за историю. Л.: Наука, 1991. С.536.

2. Летаева Л.А. Русская ментальность и национальный характер в отечественной и зарубежной русистике // Вестник Тюменского государственного университета. 2006. № 2. С.233-234.

3. Захаров Б.А. Исторические и культурные условия формирования менталитета калмыцкого народа // Культура монголоязычных народов в глобализирующемся пространстве: Материалы Международного научного форума (Элиста, 2012). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. С.100-101.

4. Коксунова Н.Б. Социальная активность – фактор сохранения и развития родного языка // Культура монголоязычных народов в глобализирующемся пространстве: Материалы Международного научного форума (Элиста, 2012). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. С.111.

5. Там же. С.112.

Коваева Б.М.
(Калмыцкий государственный университет)

Статья выполнена в рамках проекта «Устное народное творчество калмыков в контексте сохранения духовного наследия народа, культурного и языкового многообразия России» – государственного задания Министерства образования и науки РФ (тема № 799).

МОТИВ ВОСХВАЛЕНИЯ ПРИРОДЫ В КАЛМЫЦКОЙ НАРОДНОЙ ПЕСНЕ

Народная песня пронизывает все сферы социальной жизни: каждодневный быт, народные праздники, религиозные верования, традиционные обряды, трудовые будни и т.д. Через песню усваивается этническая культура, язык, нравственно-этические ценности народа. Посредством песни в сознание человека закладываются традиционные способы восприятия окружающей природы. Народная песня появляется в связи с потребностью осмысления и образно-чувственного освоения действительности и происходящих в ней событий, с необходимостью отображения всех форм человеческой жизни, человеческих судеб, взаимоотношений. Песенная поэзия вбирает в себя представление народа о добре и зле, чести и совести, справедливости и жестокости, прекрасном и возвышенном, сакральном и разумном.

Калмыцкая народная песенная традиция складывалась в определенных исторических условиях и была связана с конкретными социально-историческими, экономическими, природными и другими факторами. В процессе развития общества менялось мировоззрение народа, и вместе с ним изменялось содержание и функции народных песен: появляются новые темы, идеи и образы, в песенных стихах отражаются новые взаимоотношения, новые общественные функции. Вместе с тем в песенной поэзии существует набор песенных мотивов, который отличается постоянством. К числу таковых следует отнести мотив восхваления природы. Некоторые из них, не теряя величального характера, дошли до наших дней. Например, в песне «Өндр модна ораднь» (На верхушке высокого дерева) человеческая жизнь, будущее всего живого на земле представляется в неразрывном единстве с природой. В песне говорится о том, что счастье и благополучие каждого человека и его ойкумены во многом зависит от природы:

Атхр модна ораднь
Альмн, инҗрнь шавшна.
Алдр олн ахнртаһан
Амулң менд җирһий. [2.]
На раскидистой кроне деревьев
Висят яблоки и инжир
С многочисленными величественными братьями
Будем жить в спокойствии и здравии

Стремление жить счастливо в народной песне гармонично сочетается с восторженным восприятием картин природы, с искренним восхищением теми ценностями, что составляют окружающий мир. В рассматриваемых песнях мы наблюдаем поэтическое любование окружающей красотой и гармонией. Объектами восхищения становятся люди, их взаимоотношения, родной край с его животным миром и т.д. В пейзажных зарисовках, в описании природных явлений прослеживается мысль о единстве всего живого, о взаимосвязи плодородия земли и человека:

Харһа модна ораднь
Харцх шовун һууҗмлна.
Хәәртә ахнр, танларн
Хамдан цуһар җирһий. [2.]
На верхушке сосны
Ястреб выводит птенцов.
С вами, любимые братья,
Будем жить все счастливо.

Яркие художественные образы растительного и животного мира, воссоздают в песне картину счастливой мирной и созидательной жизни человека. Образ живого и плодоносящего дерева вызывает жизнерадостные чувства, способствует укреплению веры в их силу. Идеализированное описание дерева предшествует призыву, обращенному к друзьям-братьям создать друг для друга такую же совершенную и благополучную жизнь. Идеализации песенного образа способствуют различные художественно-изобразительные средства. В песнях часто встречаются эпитеты, некоторые из них передают разнообразие растительного мира: *атхр модна ора* – кроны раскидистого дерева; *өндр модна ора* – верхушка высокого дерева; *харһа модна ора* – верхушка сосны).

«В калмыцких песнях природа показана как живой, всеобъемлющий организм, в отлаженном механизме которого функционирует несколько систем. Изменения, происходящие внутри данного организма, соответствующим образом проявляются внешне. В этой связи деревья, небесные светила, люди, кони и т.д., составляющие целостность природы и мироздания, показаны созвучно динамике происходящего. К примеру, описание дерева меняется в зависимости от перемен, происходящих вокруг: над ним занимается утренняя заря «*өндр модна ораднь өрүн цолвңнь мандлна*»; в его густой листве птицы выводят птенцов «*харһа модна ораднь харцх шовун һуужңмлна*»; на его развесистой кроне висят различные плоды «*атхр модна ораднь альмн, инжрнь шавшна*»; на его листьях играет лунный свет «*саглр модна ораднь сарин толян тусна*» [2].

В песенном фольклоре калмыков присутствуют песни, воспевающие значимые для калмыков природные объекты: горы, реки, озера. Согласно древним родовым традициям и обрядам калмыки (ойраты) в прошлом отправляли культовые обряды и поклонялись духам местности. Эти древние верования нашли отражение и в песенной поэзии, в частности в песне «Богд уулын орад» (На вершине горы Богдо) один из вариантов которой встречается в коллекции материалов, собранных Н.Очировым, у астраханских дербетов, летом 1909, 1910 и 1911гг. (текст № 49, состоит из трех куплетов). Другой вариант этой песни под названием «Богд уулан өрглд» (На вершине горы Богдо) была записана у Манҗан Дорҗ, внука Бага-цохуровского зайсанга Бегали Онкорова. В отличие от варианта №49 песня шире по своему содержанию и включает 6 куплетов. В этих песнях воспевается гора Богдо, которая является самой высокой точкой Прикаспийской низменности и почитается калмыками с момента их появления в низовьях Волги в начале XVII в. Возможно, топоним *Богдо* был унаследован у предков, помнящих свою историческую родину и сакральные для всех монголоязычных народов места, включая священную гору

Богдо уул. Эти сакральные чувства нашли отражение в вышеназванной песне «Богд уулын өрглд» (На вершине горы Богдо):

Богд уулан өрглд
Будн-чиг тогтна,
Бурхн ламин үлмәд
Шажӊ чигн бадрна [1]
На вершине горы Богдо
Образуется влага и туман
Вокруг буддийского ламы
Распространяется религия

В песне дано выразительное и эмоциональное описание картины священной горы Богдо, которая в песне сравнивается с буддийским ламой. Человек, веря в могущество и святость Богдо, стремился, как можно лучше воспеть её.

В калмыцкой песне «Алта деернь һархнь» (Когда взойдешь на Алтай») и «Алтан Ханһай шилнь» (Хребты Алтая, Хангая) живописно и ярко воспеваются Алтайские горы, являюшиеся одним из сакральных мест для ойратов и почитаемых позднее калмыками.

Песня «Алта деернь һархнь» имеет многочисленные варианты. Рассматриваемый образец песни был записан у Горяевой А.М., 1922 года рождения в 1995 году, в п. Хошеут, Октябрьского района:

Алта деернь һархнь
Алтн делкә олн дүӊгәнә
Асрад өсксн аав – ээжән
Альк насндан мартхв»
Когда взойдешь на Алтай,
Золотая Вселенная перед взором
Отца и мать, вырастивших нас
Разве мы сможем забыть

Мотив восхваления природы просматривается в песнях, воспевающих водные объекты (река Волга, река Сал, река Актюба, река Маныч). Песня «Актюбин һолын усн» (Вода реки Ахтуба) популярна до сих пор и продолжает свое бытование: исполняется на свадьбах, на концертах и на различных празднествах. Образец рассматриваемой песни был записан нами у Когаевой С.А., 1946 года рождения, в октябре 2013 года в п. Цаган Аман Юстинского района в полевых условиях. В этой песне воспевается вода реки, которая словно создана для священного у калмыков напитка джомбы (калмыцкого чая). Из содержания песни следует, что священность воды обеспечивает не только исключительный вкус традиционного напитка, но доверительность отношений между любимыми:

Актубин һолын уснь, уснь
Агтахн цәәдән зокмчта биләл
Амрг-иньг чамлаһан, хәәмнь
Амрад суус гиләв, гиләв
Вода реки Ахтубы
Наваристому чаю подходит.
С другом своим дорогим
Думал посидеть, отдыхая

В песне «Сала гидг һолнь» (Река, называемая Сал) красота величественной реки сравнивается с возвышенными чувствами к родной матери. Животворная сила степной реки в песне уподобляется материнской заботе и любви:

Сал гидг һол
Салата болчкад сартгта
Сәәхн заңта мини ээҗ
Сәәни орнд төртхә [2]
Река, называемая Сал
С оврагами и балками
Пусть у матери моей с прекрасным нравом
Перерождение будет в лучшем мире

С приходом в Россию калмыки обрели новую Родину – бескрайние степи в низовье Волги, которые также воспеты в народной песне, в частности, в песне «Манууртсн көк теегнь» (Застланная туманом степь), записанной нами во время комплексной экспедиции у Ивановой Е.М., 1940 года рождения, в октябре 2013г., в п. Цаган Нур, Октябрьского р-на. Степь в песне «Манууртсн көк теегнь» (Застланная туманом степь) сравнивается с матерью, а запах степи вселяет спокойствие и уверенность, тому, кто под флагами направляется на ратные дела:

Ээҗ болсн теегм
Эрвңгин үнрәр каңкнна,
Өңгтә улан тугмуднь
Өмн бийднь делсәд одна.
Степь, ставшая матерью
Благоухает запахом цветов
Видные красные знамена
Впереди развеваются

Таким образом, воспетые в народной песне картины природы отражают не только своеобразие природного ландшафта, но и особенности образа жизни их создателей – народа, их мировоззрение, культуру, а также душевные переживания, надежды и чаяния.

Литература

1. Очиров Н.О. Живая старина. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2006. С.254.

2. Хабунова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Исследования и материалы. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1998. С.119, 26, 127

Нурова Г.В.
(Центральный калмыцкий хурул
«Золотая обитель Будды Шакьямуни»)

ОБ ИЗГОТОВЛЕНИИ СКУЛЬПТУРЫ ЗАЯ ПАНДИТЫ

В традиции изобразительного искусства буддизма с древности сложился канон, в соответствии с которым выполняются ваяние статуй, высечение рельефов, рисование тханка. Наиболее ощутимое, эмоциональное зрительное воздействие оказывает трехмерное, т.е.объемное изображение – скульптура, как материализованное воплощение тела Будды и бодхисаттв – сынов Победоносных. Древнейшие изваяния со времен Мандхуры и Гандхары выполнены из песчаника, мрамора,выточены в скальных породах. Но до того, как феномен буддийской скульптуры сложился окончательно, он прошел множество этапов трансформации. Наполненные мощью, тяжеловатой пластикой изображения будд из Матхуры не являются только «физической репликой тела», они передают силу йогической отрешенности, раскрывая мощь духовности Бхагавана.[1] Отливка скульптуры из металлов с внутренним полым пространством, подразумевающим дальнейшее заполнение его реликвиями, драгоценностями, мантрами в том виде, в каком она привычна для нас, последователей махаянского буддизма, относится к более позднему времени, в сранении с древними каменными индийскими скульптурами будд и бодхисаттв.

Каждому, кто побывал в буддийском храме – гомпе, дацане,сюмэ, хуруле доводилось на собственном примере ощутить воздействие объемного изображения образов просветленных божеств, тем более впечатляющих, чем сильнее уважение и вера отдельно взятого индивида по отношению к этим объектам веры. Буддийское искусство калмыков, сложившееся как интересное синкретическое явление, цельное по характеру и неоднородное по степени выражения,имеет в своем арсенале яркие образцы скульптуры как примеры канонически выверенных изображений. К таким образцам можно отнести скульптуру великого учителя Зая Пан-

диты Намкайджамцо (1599 -1662), место нахождения которой Синдзян-Уйгурский автономный район КНР, хурул Ганджур - сюмэ (*калм.Ганҗур – сүм*).

Это выполненная в рост человека скульптура выдающегося просветителя, держащего в руках буддийскую книгу (текст). На скульптуру надето облачение монаха из шелковой ткани, на голове – шапка, напоминающая желтую шапку монаха школы «гелуг» – щасер *(тиб.scha-ser)*. У ойратов Синцзяна КНР основной религией является буддизм махаяны, т.е. «северный буддизм». В буддизме махаяна после ухода из жизни выдающихся лам, пользовавшихся при жизни уважением, почетом принято создавать их живописные и скульптурные изображения как выражение почтения личности наставника.

Эта особенность идет в общей канве религиозного канона, напоминая о жизни Будды Шакьямуни, после ухода в нирвану которого, были возведены ступа, статуи и т.п. Возведение статуи и ступы считается одним из видов подношения (разделяя очное и заочное): «Когда, после ухода Будды в нирвану, изготавливают его статую, ступу и подобное-это тоже заочно подношение». [2]

Облик скульптурного изображения Зая Пандиты в Синцзяне отличает строгость формы и особая красота, что отражено в описании Будды, приведенном в книге ламы Цонкапы «Лам рим Чен-мо» (Этапы пути к пробуждению), являющейся основным трудом по руководству развития духовной личности в школе «гелуг».

Традиция облачения буддийских скульптур в одежду (несмотря на то, что она обозначена тонким рельефом на скульптурах, таким образом, что тела будд и святых не бывают, по сути, обнажены) связана с религиозной формой глубокого уважения выказываемого по отношению, как к живым наставникам, так и их скульптурам, тханкам и т.п. История приписывает традицию облачения статуй будд и бодхисаттв самому Чже Цонкапе (1357-1419).

В 1490 году, году коровы, он совершает нечто новое в культе иконографии. Будучи человеком, обладавшим «громадными художественными способностями» (ведь лама, помимо великих знаний Дхармы, будучи воплощением Манджушри, получал знания непосредственно от богини, покровительницы искусств Сарасвати) он позолотил статуи Будды, надел на них короны и одежду, тогда же великий Цонкапа велел представителям высшего духовенства надеть шапки и мантии [3].

Статуя Зая Пандиты, убранная в облачение монаха, внешне по характеру полностью соответствует традиции северного буддизма, а точнее, традиции школы «гелуг».

Из известных трех тел (*санскр.кая*) Будды: дхармакаи, самбогакайи и нирманакаи, скульптура соотносится с одним из трех тел – с нирманакаей, в данном случае с «нирманакаей артефактов» (*тиб. зо во тулку*); также нирманакаей являются все ринпоче, высшие личности, например Его Святейшество Далай-лама *(тиб. кева тулку)*.

Каждое из трех тел Будды (дхармакая, самбогакая и нирманакая) призвано помогать людям, способствуя уменьшению страданий, помогать осуществлению достижения конечной высшей цели – окончательному освобождению от страданий.

Почтительное отношение индивида к статуе Будды символизирует отношение к живому Будде, с которым его последователям не посчастливилось встретиться, но оно дает возможность накопить духовные заслуги, необходимые для преобразования сознания.

Из воспоминаний Раднабхадры, ученика Зая Пандиты, написанных вскоре после ухода Учителя, мы находим свидетельства особого отношения к ойратскому просветителю монаху – гелонгу, проявленного высшим духовным иерархом всего буддийского мира V Далай-ламой. По его личному указанию были отпущены необходимые материалы из его казны. В изготовленную тогда статую Зая Пандиты высотой 32см (*1 тоха*) были заложены реликвии (*санскр. шарира*) Будды и других будд, одеяние Цонкапы и других святых, волосы Далай-ламы и выдающихся святых, мантры, радужные шарики (тиб. Рингсел.) После изготовления скульптура была оставлена на трое суток в Потале, в личных покоях Далай-ламы[4]. Все вышеописанное позволяет говорить об исключительной духовной ценности данной скульптуры, а также о значимости, которую придал верховный иерарх Далай-лама V фигуре ушедшего из жизни наставника ойрат-монголов.

Статуя Зая Пандиты из Ганджур-Сюмэ не является древней исторической статуей высотой в 32 см., изготовленной после его смерти и оставленной в Потале. По устному свидетельству очевидцев, требующему точной проверки, старинный оригинал статуи, о которой идет речь в воспоминаниях Раднабадры, видели в музее г. Лхаса уже в XXI веке, что вселяет надежду на возможность встречи с легендарной скульптурой.

Субстанции, закладываемые внутрь всех буддийских статуй традиции махаяна, наполняют ее благословением пробужденных личностей и несут особый вдохновенный посыл для адептов веры. Скульптуры Будды, бодхисаттв, учителей есть символ тела будд, символ их присутствия. Изготовление скульптур выдающихся личностей является символом скорейшего прихода (*перерождения*) Гуру – Учителя в целях продолжения его святых деяний на благо живых существ.

Исторически сложилось, что мастерами по писанию тханка являются тибетцы, а искусство объема, т.е. скульптурное искусство, более совершенно у непальских художников, и это общеизвестный факт.

Также в работе над созданием и отливкой трехмерного образа Зая Пандиты приняла участие группа из двух мастеров – руководителей Муни-Дхарма, Амшинг-чиидана и еще 16 непальцев. Из этого упоминания наглядно видно, что непальские мастера в XVII веке также активно участвовали в процессе создания скульптур. Непал перенял из Индии традицию буддийского искусства и в наши дни причудливое смешение буддийского и индуистского искусства в этой стране служит примером сосуществования традиций и стилей.

После каменных статуй, изготовление скульптур Будды из песчаника и глины дало возможность получить намного большее количество объемных изображений и послужило толчком к следующему технологическому этапу: отливке статуи из металла.

Образы будд, их учеников – бодхисаттв, лам и ринпоче, отлитые из сплавов металла, написанные на ткани и стенах в виде росписей, все это выступает в качестве сильнейшей и крепкой опоры на духовном пути.

Литература:

1. Р.Фишер. Искусство буддизма. М: Изд-во «Слово»,2001. С. 46

2. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения.- Пер.с тиб.-СПб: Изд-е А.Терентьева, 2010. С. 243

3. Г. Цыбиков. Избранные труды. Т.2. О Центральном Тибете,Монголии и Бурятии. Новосибирск: Наука, 1981. С.62

4. Ш. Норбо. Зая-Пандита. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 1999. С.97

Научное издание

Бааза-багши и его духовное наследие

Ответственный редактор Е.Э. Хабунова

Подписано в печать 15.12.2013.
Формат 60x84 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 9,3. Тираж 150 экз. Заказ № 454-13.

Отпечатано в ЗАОр «НПП «Джангар»
358000, Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Ленина, 245.

